

محافظ
معرفت مولانا محمد اسلم آذر محمد صاحب مدرسہ مولانا محمد اسلم آذر محمد صاحب مدرسہ

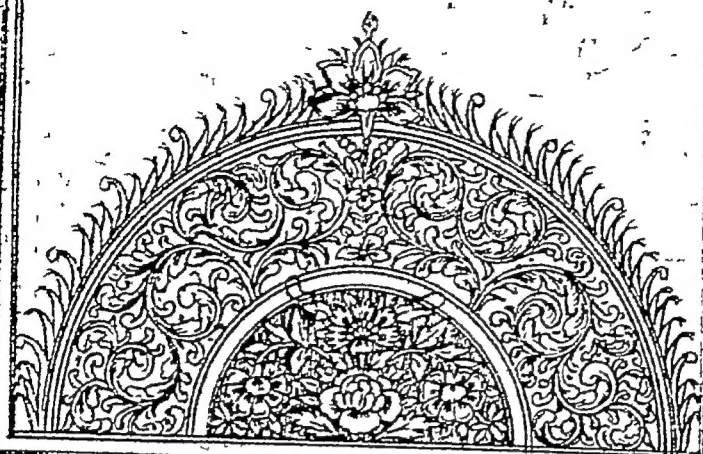
مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

بفضل عالم کمالی خیریا چنان ترتیب مندرجہ کمال انواع و اقسام انسان و جن و جنات و جنات



بانتظام و انجمن حضرت فقہار و شاعران محمد عبدالرحمن منت کاشف راز و مخفی محمد مصطفیٰ خان مقفوری

مطبعہ مطاع و کاغذ و طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي ارتفعت العلوم بعظمته فلم تجد الى الكنايه مشرعاً وارتفعت العلوم
 بغزته فلم تسطع اليه مهيماً فاحده حمد من باب فانزج وخاف فاربع واصل
 على شارب الشرقة البيضاء راع الرسل والانبيا وعلى اهل بيته الذين انسا
 يزيد الله ليذرب عنهم الارض ويظهر لهم لطيف سرادى اصحابه الذين عاد بهم جند الكفر كسيرا
 بعد فيقول احج اخلق الى الله الهادى محمد عبد الحق بن محمد فضل حق بن محمد فضل امام
 الخيرة الهادى عفا الله عنه بكره المادى ان لما كانت احاشية المومسومة بلو ابراهيم على
 حقيقة لطيفة قينته بان يكتسب فيها من السطور بالنور على خدود الخور يداها لم تكن
 مما يحوم حولها كل فهم وينال غرض العرض منها كل سهم اردت ان اسهر بها
 شر حاجج به قلوب الناقدين ويشجج به دور المتوقدين يعود به الحق مرجحاً
 والباطل طريحاً والطالب مستريحاً يتلأأ من غرره درر الاسرار المروقة ويلوح
 من سطوره نور احتقائق الحقيقة والله الموفق للعصمة واصواب اليه المرجع والمآب

القول الاول في بيان
 ارتقاء العلوم بعظمته
 على شارب الشرقة
 يزيد الله ليذرب
 بعد فيقول احج
 الخيرة الهادى
 حقيقة لطيفة
 مما يحوم حولها
 شر حاجج به
 والباطل طريحاً
 من سطوره نور

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اى بعدية زمانية ونحو التي بها يتحقق اجتماع البين في قبل تحقيقها في اجزاء الزمان
 ينقض فرضها على الزمانيات بوسطها كما تقر في موضوعها المعنى ان العلم المتجدد الذي هو عين التجدد واحد وهو العلم
 الذي لا يباين فرد منه موضوعه عالمه متحققا وحده وثابتا بل يتحقق اوله موضوعه ثم يتحقق وجوده زمانا في ذلك الفرد
 قوله بعد العلم الكلي الذي لا يتحقق علم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشى فلا حاجة الى شرح
 العلم المحضوى الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وايفر يصير قوله ولكن جميع افراد الخ اعلى هذا التقدير بل كل كى في الشارح
 ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس بالعلم المحضوى بل العلم المحضوى ليس كلى بقدر استنباط ان توجيه كلام
 الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارة سوا كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقيق الموضوع البعدية الزمانية او البعدية الزمان
 قوله مع موضوعه وعالمه الخ اعلم ان الموضوع بالعلم من تمام به العلم وهو ليس الا العالم لا المعلوم بل علمه يتحقق
 العلم متعلقا وتوحيها لتعلقها باواقع عليه وهذا ان كان نظام اعلى من كذا دنى ممكنه لكن لما توهم بعض الناس انه يتحقق
 ان يكون المراد بالموضوع المعلوم ايضا وقوله عالمه شيئا على ان الموضوع بالعلم انما هو العالم لا المعلوم فان قيل
 العلم حقيقة ذات اضافية لما يتعلق بالعالم وتعلقه بالمعلوم هو بالاعتبار الاول ضوفا للعالم وبالا اعتبار الثاني المعلوم
 ولا امتناع في قيام الاضافات المتغايرة في العلم وكذا اساس الصفات للاضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها لتعلق
 بالفعول بمعنى وقوعها عليها والقيام بخبر الوجود بخلاف الوجود فما قام به صفة يكون موضوعا لها لان الموضوع لا بد
 وان يكون الصفة موجودة فيه ما يتعلق بصفة متعلقا وتوحيها لا يكون موضوعا لها لعدم وجودها فيه كذا الا يقال للمضروب
 انه موضوع لضرب بخلاف الضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمضروب موجودة فيه لضرب
 جرح واحد كثر من موضوع واحد هو كذا بين في محله فان قيل بعض الاضافات كالماسة والموادة والمجودة مثلا انما توجد في
 شيئين لا في شيء واحد قلنا الماسة كذا المجودة والموادة مثلا انما توجد في مجموع لا في كل واحد فالماسة مثلا حالة مجودة
 المتماثلين لا في كل منها على حدة هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام غير المحصل لغيره كنه هو التحقيق كما سيجي ان يتبين ان
 بعض الاضافات قائمة بشاين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموضوع في قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والا لا يصح
 قوله فيما بعد العلم المحضوى آه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم في العلم المحضوى عنه كما سيوضح في الاستدلال على ان المراد
 بالموضوع هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد به المعلوم بالذات عند تمام شيء من حيث
 واما ان يكون المراد به المعلوم بالعرض في الشيء الخارجى على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ والماسة من حيث هي
 وان كانت مقدمة على الفرد في ساحتها قبل الان تتحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تتحققها حين تتحققه على الشاين بل هو
 ان يتحقق العلم لا بعد تحقق شيء اخر جرحي مع ان الامر ليس كذا محضض عليه بانما تتحقق الاشياء الاول فيقول المسمى كذا
 وجوده ان خبرها يحدو حدو الوجود الخارجى في ترتيب الازمان وهذا مرتبة العلم والاشياء في وجوده على مقدم عليه تقديره بالذات

وان هذا العلم الحصولي الاحداث اذا تقدم بقدمه مع كل شيء المحصور فاعاد للسلب والاصح ان يرد بها البعدية الذاتية
وهذا مرتبة المعلوم فجزان يرد بالموصوف المعلوم ويصح قوله يتحقق كل فرد متلج بلا كلفة ولا تحققي باليه من الاختلال
اما اولها فلا نهم صرحا في الشيء اذ حصل في الزمان وقام به كلفه بالغوارض الذاتية وليس شتر صادفيا وتيرت عليه
الانما انما جيتية وهذا هو الوجه الذي يجزوه والوجود الخارجي ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القسام بالذمن
والاكتفاء بالغوارض الذاتية تغييرا بية من حيث هي هي وليس لها وجودا في كمال العقل وهذا هو الوجه الذي
ظليا فالوجود الاول الصلي في الثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متوقف على الاول تابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدا بالذات على النحو الاول من الموجودات اما ثانيا فلانه لما كان الوجود في كل
مساوقا للشخص فمع فاصوة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان يكون شخصا افلا معنى للوجود بدون الشخص
فلا يحلوا اما ان يكون متحد مع الصورة القائمة بالذمن الموجودة فيه بالوجود الذي يجزوه والوجود احارجي
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعيدة فلا معنى لتقدم احدها بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
بعد اتحاد المصادق لا يجدي في تقدم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر بطلانه لا يتحقق
اذا حصل في الذمن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير جهلا لكن العقل يضرب من التحليل
الى المسئلة والشخص مصادقا واحدا وحدث قيل ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد يتحقق الموصوف
فاما في سخافة اذ لا يتحقق تحقق كل فرد من العلم بمتحقق الموصوف لوجعية بالذات الا اذا كان بين مصادقها تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر عنى عن تشتم الابانة وغير خاف على المستمع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذمن من حيث انها قائمة به وكنته بالغوارض الذاتية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصادق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما لا اعتبارا وقد جنى الشارح ايضا بهذا التحق
كما سيجي انشاء الله فلا يمكن ان يرد بالموصوف المعلوم من اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصادقا متغايرا بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لتحقيق مصادق احدها
بعد تحقق مصادق الآخر ولو بوجعية بالذات على ذلك ستعرف ان التغاير بين مصادقها اصلا بنا على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصادق فكيف يكون احدهما مقدا على الآخر في الكلام في تحقيق المصداق فاما بعد انما نظر
قوله وان هذا العلم الحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد من مع موصوفه اى عالمه متحققا اى حدوده
وان كان مجامعا بقاءه ليس العلم الحصولي الاحداث وذلك لما تقرر في مقده من ثبوت ترسبه
العقل المبدئي التي تكون النفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استبعادها بالادراك
فثبتت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

[illegible][illegible]

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصول على الحادث يوجد في الحصول على مقتضى ضرورة
اقتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه بقى المقسم وهو الحصول على اطلاقه

فما استحق التساخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علمته ان كان له علة واما المقدم
يتوسط التساخر بينه وبين علمته في الوجود بل يحصل له الوجود لا عن التساخر وليس يصل الى التساخر الا ما اعلى المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان كيفية ان يقول ذلك اذ كان وجودها
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود اللاحق وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته منها من الكلام بالايدي ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى اه لما كان قولنا شرح تحقيق كل فرد منه بعد تحقيق الموصوف محتمل للوجوه الاول ان حمل البعدية في قوله
بعد تحقيق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه لمشي روح بادي تقيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد العلم المتجدد والعلم الذي سخرا لاكتشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن صفو عالمه
ساخر بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه منصفه منصفته الى العالم كالمشجاعة والمخاوة مثلا فهو فرع لتحقيق موصوفه بخلاف
العلم الحصولي اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقيق الموصوف كما سيجي بيانه التاخر لانه لا يخلو عن الاكتشاف طريق
العلم فيه ليس بلزوما للبعدية واما تسخره كما استعرف حمل المشي كلامه على الوجه الاول حكم بعد صحة الوجه الثاني مع العلم ان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قد ياد وهو خلاص مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال اه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حمل كلام الشرح الا على احوال عليه المشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان المقسم لتصوره تصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قد ياد او لا فلا خلاف مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي التقدير ليس الا بالهوية الشخصية اذ التقدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الالفاظ فان اختلاف العلم بالتقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
التقديم ينظر تصور او تصديقا واما ثانيا فلان صور الاشياء مرشمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة ودار
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عامات
اولا فالاول التصديق الثاني التصور هذا اما فادالسا والعلامة مظهرة واما ثانيا فلان قد اتفق الحكماء على ان مقتضاها
الكلية صور اذ كانت اوكواوب تنطبع في النفس وتذكرها النفس بالاطور قوة جسامية فلا بد لذكرها من خزانة
سوى الخيال في حفظها للثمن جانرا ثمانا للمحسوسات المعاني الجزئية لطيران الذمير والسيان عليها ولا يمكن ان
يكون خزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون لمعقولات تميز فيها بل على القوة فلا بد من العقل باخترها
في العقل العالية المجردة المترفة عن افق الزمان احوال ان المعاني الكلية المرشمة في النفس قد سطرت عليها الذمير
والسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسامية لاقتناع حصول الصور المجردة في الذاكرة

ولا يمكن ان يكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات متميزة فيها بالاعتقالات
بل بالقوة فاذا من ههنا موجود آخر متميز فيه عن المعقولات لعقل ليس جسم ولا جاني ولا نفس فهو العقل الفعال لما ثبت
از تمام صور الصواعق والكواكب الكلية في المجردات العالية والمعقول القاطنة اذ الماهول والسيان كما يطرأ على
يظهر ان على الكواكب القول بارتسام صورها فيها من كون علمها اياها بسفطة ظاهرة لبطوان فالعقول العالية
بما ارتسم فيها من صور الصواعق والكواكب اذ تنويع العليين مجال فشانها مع الصواعق المحفوظة لتتبدق مع ما وقع الكواكب
المحفوظة على سبيل التخييل وذلك البرزخاء بالنقص والشر التي هي من توابع المادة ونحو شيئا بهذا الحق المحقق الذي
في حواشي شرح التجربة وغيره على معاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم ولعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو جعلت وان كانت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
تقدير كون العقل فعال خزانة للكواكب ان يكون مصدقا بها واجبا عن المحقق المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية
المعلومات ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان ايجال خزانة لمذكرات الحس المشترك وليس عالما لها ولا يحاط به
خزانة لمذكرات الوجود وليست بمذكرات لما فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقة مذكرات فتم بل خلافا لتقريبه عندهم من ان المذكر غير الحافظة وان ارادوا ان
هذه الخزانة بخصوصها هي العقل الفعال كك فمفهوم العلم التصديقي خاصته وليست شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها واجبا عن المحقق المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية
خزانتين للوجود الحس المشترك لا يجب ان يكونا مذكرين لمذكراتهما واجبا عن المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات
اذا اتقال شخص العلم من المذكرات الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال المعرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مأمورا عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مذكرات لما هي خزانة له
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المذكرات في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهران بالاقبال الشارح في حواشي شرح التمهيد متفرضا على الحق
المدواني بما محصله ان حاصل في المذكرات هي الكواكب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواكب تتم في العقل الفعال بما هي
متصورة بغير عدم مطابقه بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طرمان للماهول والسيان على تصديق
الكواكب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواكب في العقل الفعال بحيث لا يمكن الماعرفت انه لا يجب المطابقة بين
وبين ما هي خزانة له في الحثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم ان كان نحو تعليق العلم فمختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه بقية هذا ويمكن ان يقال كما سنبين

لغة

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق ابيرج اما النسب العقدي في العقول العالية والانوار المنيرة
هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرنا في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كلمة فان علم الانوار العقلية والاعمال
النورية حل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان ابداهة العقلية النيرة المأقودة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا
عرجانها بانطباعها فيها موشى بان نسخها عنها احتمال الصدق في الكذب فكيف نطق انها متعالية عن الصدق بل
قد عجزت هذا القائل في القسبات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء مستحقا في حد نفسه لا باجتماع من العقل بان الصدق
مرتبته في العقل لفعال بها هي تحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء مستحقا في نفسه لا باعتبار
من العقل هو اركان تحققة الاشغال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصادق مرتبته في العقل لفعال
بها هي مستحققة في حدود نفسها انتهى فلا مجال له لانكار انصاف العقول الصادق المرتبته في العقل لفعال بالصدق
لاية عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القرينة المستقيمة قاضية بان صدق الصادق
غير منوط بغير ما عاليا كان اوسا فلا وكيف يجوز تعليق صدق العقل القائل البارى سبحانه وحب ان شره محتجج وان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية المتقدم وجوبه سبحانه امتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجود
الاسما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه القائل واما راجعا فلما افاد بعض المحققين ان القضايا معلومة
للمبادى العالية باتفاق الفلاسفة والافرنم الجبل والقضايا منها صادرة ومنها كاذبة فانما ان يصدق للمبادى
العالية بمطابقة القضايا الصادقة للواقع فيكون علموها تصديقات او لا فيلزم الجمل المركب تصدق استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة لقصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلع على علموها لفظا للتصور والتصديق
فالقسم للتصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان او قديما فاقم ولا تنزل فان المقام من الالاقدم
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان في كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانها
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ويكتسب وبديهي ونظريا وهو ليس الا العلم حصولي الاحداث كما هو الظاهر من فحواه لا اعادة ابعديه
خلاص مقتضى ذلك الكلام بل اريد على تقدير ارادة البديهة الذاتية يكون مقسم للتصور والتصديق مطلقا حصولي
حادثا كان قديما والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانحصار به ليس الا احداث من الحصول
لكن على عليه على هذا التقدير ان انحصار العلم الذي هو مقسم للتصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وأيضا ما به ما قال في بعض تعليقاته من أن كلامه لم يهتد به على أن الانقسام
إلى المتصور والتصديق على تخصيص أي تخصيص انقسم بالخصوص إلى الحادث

في غير المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الفرض العلمي بالعلم بالخصوص الحادث أن يكون هو المقسم للمقسم
والتصديق أن يكون العلم تصور أو تصديقا غير مربوط بالحادث كما عرفت وأن جعل الإشارة إلى الدليل المشهور على أن العلم بالخصوص
القديم والعلم بالخصوص بالبداهة والمنظرة فيرجع محصل ذلك الكلام إلى أن المقسم بالبداهة والمنظرة
ليس العلم بالخصوص الحادث وإنما العلم بالخصوص القديم والعلم بالخصوص مطلقا حادثا مكانا وتوقفا فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالمنظرة وعلى هذا التقدير إرادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً لمقتضى ذلك الكلام إذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصديق بالعلم بالخصوص الحادث لكن جعل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخالف البديهة ولا خلاف
توفر ما بعد العلم الذي هو مورد التقسيم في فواتح كتب المنطق أنه يدل على الظاهرة على أن المقسم منه بيان أن مقسم المقسم
والتصديق ينبغي أن يكون كائناً بكتسابها وبديهة والمنظرة أولاً بالذات كما سيبيده الشيء وأما ثانياً فإن قوله ويمكن يأتي
عن الحمل على هذا المعنى إذ القول بكون العلم بالخصوص الحادث مختصاً بالاكسابات التصورية والتصديقية ضروري للمعنى لا محذور
فإن قلت المتعبر عن الشرح في موارد التقسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهلة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
كما صرح به في حواشي شرح التهذيب الأحكام الثابتة للأفراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمته إلى البداهة والمنظرة والآثار
بما للذات الحادث ثابتان لمطلق بالخصوص لا غير فمطلق بالخصوص لا ينقسم إلى البداهة والمنظرة فمقتضى ما إذا عرفت
هذا فنقول إرادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً لمقتضى كلامه يمكن أن يقال أنه إذ لو أريد البعديّة الذاتية يكون المقسم
مطلق بالخصوص وكلامه لا يقتضي إلا أن يكون المقسم دخل في الاكسابات وخصها صحتها لمطلق كجاء في قوله
قلت الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة في ضمن ذلك المفرد كجاء مثبت الانقسام والآثار في ضمن ذلك
ثبت عدم الانقسام عدم الآثار في ضمن ذلك والآثار في ضمن ذلك الحكم المتناهيته في خاص العام بمعنى
اختصاص من ليس لخصاصها كالعامة حقيقة فلو أريد البعديّة الذاتية يكون المقسم مطلق بالخصوص وليس دخل في الاكسابات وخصها
الأجتماع بنوع منه وهذا ليس خلافاً لخصاصها كالعامة حقيقة على أن مختار الشارح في حواشي شرح الموقف أن المتعبر
في موارد التقسيم شيء لمطلق شيء وإنما قال في حواشي شرح التهذيب قال توجيه الكلام المحقق الدواني
قوله وأيضا ما به ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف هذا هذا الكلام كما أراد تدل على
أن الانقسام إلى المتصور والتصديق على تخصيص أي تخصيص المقسم الدواني في حيز ما لم يثبت عنده اختصاص المقسم
والتصديق بالعلم بالخصوص الحادث كما قال في حواشي شرح التهذيب أن العقل الضال خزانة لمعقولات كلها شأنها مع تصور
الحفظ والتصديق معا ومع الكوارب الحفظ فقط اختار أن الانقسام إلى البداهة والمنظرة على اختصاصه في علمه على تقدير

التحصيل من مرتبة في العلم بالعلم المحصولي واجادته على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 الحادثين مرتبة اخرى انتهى بالكلام نفس على ان لم يتصور والتصديق عن اليقين في زعم الشارح هو حصولي احادته
 فلا بد ان يراو بالبعديتها هما البعديّة الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه مايل ان يشل حل كلامي المصنوع
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي احادته وحججه منها على ما هو
 من ان العلم المحصولي القديم لا يكون تصور او تصديقا فقيمه او لا ان كون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا
 وان كان حكا كما عرفت لكن الشارح مقرر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من حصولي كما يظهر بالمرح
 الى افاويله والتامل فيها فكون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحصيليا عنده وثانيا انه غاية ما يلزم
 دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا وقع ما يلزم هناك على المحقق الدواني من يلزم من التحصيل من مرتبة لا يرب
 لواريد البعديّة الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم من التحصيل من مرتبة على المحقق كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والتحصيل من مرتبة او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستلطف عنه بانف شائع وشيخ علي بن
 يترك التحصيل من مرتبة في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البدوي والنظري تشييعا بليغا وقديرا ان يحسن
 الشارح في حاشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اى على تقدير كون علته التحصيل بالاحادته الانقسام الى
 البدوي والنظري يلزم من التحصيل من مرتبة وليس غرضه الا للزام على المحقق الدواني اذ الاشتباة فيه عند مرتبة في
 واقول انت تعلم انه لو سلم انه الاشتباة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يرب له لا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من حصولي ويشنع على من يقول يكون العلوم القديمة
 تصديقات ثم تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشييعا بليغا وبذا غير غرضي على التامل في كلامه فما التحصيل الذي يلزم منها
 على المحقق الدواني ليس ويراعه وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك للزام عليه بالارباب وان كان ذلك
 الا للزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان جعل البعديّة منها على البعديّة الذاتية كما
 المحقق على ان هو محل الصحيح لكلامه او لا فلانه لو جعل البعديّة على البعديّة الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق سطحي على
 حاشا كان وقد يلزم من التحصيل من مرتبة بعد اخرى عند تقسيم العلم بالتصور والتصديق الى البدوي والنظري يتبع من شائع جدا في زعم
 فان قلت يلزم من التحصيل من مرتبة على تقدير ارادة البعديّة الذاتية ايضا او المتجدد بمعنى الاحادته الذي لا يفي
 مجرود بحضور قديم آخر قلت ليس معنى المتجدد احادته فقط حتى يكون قوله لا يفي فيه مجرود بحضور قديم آخر يلزم من التحصيل
 مرتبة بل المراد بالمتجدد حصولي احادته كما يصحح المحقق وهو وان كان قديرا واحدا للكتبه فاقدم القديرين اعني حصولي
 واحادته فان قيل لو كان المراد بالبعديّة البعديّة الذاتية لنتج الى لفظ كان لان البعديّة الذاتية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس الاحادته فقط لا احادته الذي يتحقق كل فرد منه بعدة من الموصوف ما ثانيا فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفقة وهو قوله الذي لا يمكن آه مع كونها معروفة بصير حقيقة عام مطلقا من مجموعها
وهو يتبع المساواة بينهما اذا كانا معترفين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفقة على طرف
عموم المجاز وهو يتحقق ههنا بخلاف ما ذكره المتجرب والحادث اذ تفسير الصفقة عاما من جهة كذا افاذا كانا من جهة
ولا يمكن كل البعدان يقال ان معنى قوله الذي لا يمكن آه الذي لا يمكن فيه الحصول لكن لا يمكن في الحصول
الصفقة لا يتصور فيه الحصول عند الحاشية لبرادة العقول عنها واما الحصول عند المدرك فبني كفاية فلا يسلم ومما
قول الشارح فيما ينبغي ثم بعضهم حصل له نفس على ان يتم التصور والتقدير عند التصرف في زعمه في الحصول في الحوادث او حاصل
ذلك القول على ما يظهر بالتعمق ان لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط واللا يلزم تخصيص مرة بعد اخرى اذ لا يلزم تخصيص
بالحصول اذ لا يلزم ان يحصل المقسم بالحصول الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف في الايلزم تخصيص مرة بالحادث مرة بالحصول
ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك ليلا على ارادة البعدي الذاتية ولم يخطر له بالبال ان هذه في ذلك القول
ليس الا في قول من يخص المقسم بالحادث فقط ولا في تخصيصه من قيد المقسم بالحصول في الحوادث كلها كما يفهم من التام المساواة
فهو لا يمكن المعارضة ان يحصل المعدلة اقامته الاستدلال على ارادة البعدي الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية
المبنية المساواة لمصطلحيه بين الصفقة والموصوفين المحققين في تحقق المساواة بمعنى المصطلح بين الصفقة والموصوفين المحققين
وان لم تكن ضرورية كما سيكتشف ان الشارح لم يكن الشارح يدعي ما اذا عرفت هذا فاعلم ان لما كانت الصفقة وهي قول المصنف لا يعني
فيه مجرد الحصول شاملة للتقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفنا اريد بها حتى يحصل التساوي وهذه الايات في الاثار اريد البعدي
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوفين اذ لو اريد البعدي الذاتية تكون الصفقة عامة مطلقة مع موصوفنا الذي هو العلم المتجدد
لتحقق الصفقة بدون الموصوفين في العلم الحصول في القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصول في الحوادث كما هو مظهر منظر الشارح واما
اذا اريد به الحوادث فقط فتفسير الصفقة عامة من جهة اجتماع الصفقة والموصوفين في العلم الحصول في الحوادث متفارقة كما في
الحصول في القديم العلم الحصول في الحوادث وبالحكمة لا تكون الصفقة مساوية للموصوفين الا اذا اريد بالبعدي البعدي الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجوب الاول نقله عن تنافه وحاصله ان ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي عني الحصول
الكلي من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفقة سواء كان من جانب الموصوفين بغير علم الارادة هذا
الحاشي من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي في قوله
كما استعمال اللفظ الاسمي في اجتماع وكما استعمال الدلالة عرفا فيايدى على الارض ولا يرب في تحقيق المساواة بهذا
في هذا المقام اذ المراد بالمتجدد الحصول في الحوادث كما استعرف ولا شك في بطلان الصفقة عليه صدقها كما نعم فسر
المتجدد بالحادث فقط تفسير الصفقة عامة من جهة فلا يتحقق المساواة ما معنى اخذت اذ لا احتمال للصدق في تحقيق
الموصوفين صدقها كما ينبغي ان ارادة هذا المعنى من المساواة خطأ المتأخرين من عبارة الشارح في الحاشية وسياتي

لما اشار الى ان
قد يطلق عموم المجاز
ويستعمل
اللفظ في الحاشية
الحاشية في المجازي
مما قد وقع اختلاف
في جازة كما صرح
العسكارة في قوله
في الاستدلال واما
الحاشية في هذا المقام
فلا خلاف في قوله
منه مظهر الداء

ما فيه مفصلا والثاني ما بينه بقوله ولا يصدق كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه
 والكل لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحسولي القديم اذا حضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات الادراك
 الخريات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك لما كانت العقول العالية بمنزلة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
 فلا يمكن فيها الحضور عند الحواس صلاحي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند علمها
 الحياطة فلا تكون الاشياء حاضرة عند حصولها لانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حاضرا عند
 بواسطة ارتباط صورها فيها ولا يصدق على العلم الحسولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى جهلا اذا لم يكن
 للحضور على هذا التقدير فلا يكون الصفة عامة من الموصوف ان قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلم التي
 وسائط في الحقيقة ايضا كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عند ما لكن لا يصدق ح انما لا يكفي
 فيه مجرد الحضور بهذا المعنى الكفاية هذا الحضور لاكتشاف وبالحجة لا احتمال في العلم القديم لتحقيق الحضور عدم الكفاية
 ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
 كافي فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا ولا يكون كافي او لا يكون متحققا
 اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول تنفي الحضور ولشأن
 تنفي الكفاية مع تحقق الحضور فعمل كلام المصنف على ما حل عليه لمشي لا يخلو عن التكلّف البعد اقول ومع هذا البعد او
 لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحسولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى اشياء وصفاتها واما لو كانت
 علوم الافلاك ايضا حسولية قديمة كما هو مذموم محقق المشابيه فلا حدان يقول ان الاشياء باعتبار الحوادث والمقابلة
 والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يكفي هذا الحضور لاكتشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
 قوة الخيال فيها كما هو محقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها الكلية المجردة كما تقر في مقرة فقد صدق على
 العلم الحسولي القديم ايضا انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تشبهه المشي فلم يتبق الصفة مساوية للموصوف في احوال
 توجيه المشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يمكن ان يكون في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو
 صادق على مطلق الحسولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحسولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في
 جميع افراد الحضور ولكن لا يكفي فهو خير صادق على جميع افراد العلم الحسولي احداث ايضا كاعلم المتعلق بالصفات الكلية
 فيلزم كون المقسم خاص من الحسولي احداث ايضا واقول ان الايراد يخفف جدا لانا نتحاشى الاول ونقول
 ما يمكن في بعض افراد الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحسولي احداث اما مطلق الحسولي
 او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققه في ضمن الحسولي احداث فلا يلزم كون المقسم اعم فلم يصدق عليه
 ذلك من قطع النظر عن تحققه في ضمنه ايضا كان المقسم اعم بل ارب وحكم الفرد وان كان منسب الى الطبيعة الماخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المتصور انما يخصيص بالخصوصى واما بالحدوث الغير
فكلانا نقول حاصل كلام المتصور ان المقسم صحيح ان يكون هو الحصولى الحادث

لا بشرط شئ لكن انتساب الحكم الثابت للمفروض من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هى ليس الالبس
فانصاف العلم الحصولى الحادث يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن ليس لتنا لا انصاف مطلق
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم تصادف بالعرض بالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولى الحادث
كما لا يخفى ولو كان انصاف مطلق الحصولى او مطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن فى
ضمين الحصولى الحادث ستلزم كون مطلق الحصولى او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولى الحادث مقسما للخصوة
والتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولى بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للديهي والنظري ايضا والتبر ان الحكم الثابت
للمناس من حيث هو كذا لا يثبت للمطلق الا معنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما للاجتماع وما قيل ان
بامكان الحصول عند الحاجة ان يمكن الحصول فى جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا ويمكن
للعالم ان يحضر حضوره الاكبر بان يوجه حواسه اليها لكن التصور فى المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيله ان
بامتناع حضوره الكليات عند الحواس ان حضوره عند بامتنع مطلقا فلا يثبت بطالانه اذا الكليات حاضرة عند الحواس
فى ضمن الخبريات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان فى مجمع النور احسن المشتركة فى غير حصول صورة زير مثلاً
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس على بعض المدركات
كما تقر فى مقرة فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلا وان كانت الكليات حاضرة عند باقى حواس الاشياء
وان يذهب الى الكليات بما هى حى يمتنع ان تتحضر عندنا فافهم لكن حج القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
التصور فى المعلوم تتكلم محض انما ان حصول الكليات بما هى حى يمتنع عند الحواس كالتوجيه لحواس اليها يمتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى جعلها ان دليل المقسم وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ
فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى هو كذا لا يقتضى الاستخصيص المقسم بالحصولى فقط ولا اشعاره بالحادث
اصلا فلا بد ان يراى بابعديه البعدية الذاتية حتى يطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم
تأمية التعريب وحسب عن هذه المعارضة بوجهها ما قال الحشى وسيجيى باله وما عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث القوة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول فى حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول وحيث خسر التصور والتصديق فى العلم
الحصولى الحادث لكن لان الحدوث بخلافه كما يتوهمه اقبال الحشى بل لان التصور والتصديق قسما للحصولى
والحصولى لا يكون الا حادثا ويرى على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المقصر قائل بكون علوم العقول العالية ولا فلا

والأصح الاختصار فيها لأن التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضور
وكذا الحصول القديم ليس على هذا الدبرين أما الأول فلا يتفاد حصول فيه أما الثاني فلأن المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن كيف واجهوا جميعا على اختصاص التصور والتصديق بالحضور
ولذا شاع الحديث لفظة على المحقق الدواني في تعليلاته وعرفوها بحصول الصورة في العقل فقط ومعكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم بالغاصد على الحصول القديم أيضا والمهم أيضا منهم
حضورية ولم يثبت بعرض قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والألم لم يتخصص في شيء كذا إذا وبعض المحققين قد ساء
قوله والأصح الاختصار أنت تعلم أنه على تقدير تقسيم المقصود انما هو اختصاصه في التصور
والتصديق هو حاصل لأن التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصور ذلك في شئيل الحادث القديم
نعم لو كان المقصود اختصاصه في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلقا كالحصول
قوله فلان المتبادر في هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصور وتصديق قابل للتبادر من العقل عنده هنا ليس
مطلقا ومع ذلك فالحديث مخالف لما صح الشرح في حواشي شرح التهذيب من أن المراد بالعقل ههنا الذي بمقابلته الخراج
وهو يسمي أشاعرها كما صح بعض الأعلام ولما يظهر من كلامهم في المحاكمات أن المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس
قوله كيف واجهوا جميعا آه انتقاد هذا الإجماع انما هو في زعم الشارح والحديث والأفا المحققون كلهم اجمعوا على
أن قسم التصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان أو قديما كما يظهر من تتبع كلامهم ولو سلم انتقاد الإجماع
على ما ذكره الحديث فلا عذر له بعد قيام البرهان على أن التصور والتصديق قسمان لمطلقا حصولي حادثا كان أو قديما
قوله ولذا شاع الحديث آه حال تشييع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب أن تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
أن هذا التشييع من قبيل المواقفات اللفظية فان غرض المحقق الدواني أن العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقية وإن لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لأن الكلام ليس إطلاقا للفظ بل في تحقق معنى كالأز
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم إلا أن يتركب كون العلوم القديمة حضورية طلقا
قوله فلو لم يتبادر آه يعني أن الجمهور اتفقا على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولي الحادث عرفوا التصور حصول
صورة الشئ في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشئ مع الحكم فلو لم يتبادر العقل العقل الشئ في تقضي تعريفهم
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت أن القول اتفاقا جمهورا على اختصاص المقصود
بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين أنهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان أو قديما لو كان المتبادر من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعاً

حيث لم يوجد في كلماته في اى موضع ما يرمى الى المخالفة حتى يحل كلامه بهنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على الاول حاله على المقايضة وتمامه على الفطرة الواقعة فافهم فانه من خواص هذا التسليم
قوله وهو ليس الا العلم حصولي انحصار الشيء في الاعم لا يثبت في انحصاره في الاخص
قوله حيث لم يوجد في كلماته اهـ هذا لا داعر عجيب جدا لعل المحشى لم يتسمر الرجوع الى كتب المصريح
قوله وانما اكتفى في نفي الدين اهـ جواب معارضة بما يورد بهنا ويقال قول المصريح العلم بخصوصي لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم حصوري عن المقسم لا اخراج العلم حصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشى من تخصيص المقسم بالحصولي لكان الواجب عليه اخراج العلم حصولي القديم من العلم حصوري لا العلم
الحصولي القديم تصوره وتصديق عند كثير من المحققين لم يذهب احد الى كون العلم حصوري تصوره وتصديقاً حال كونه
انحصاراً اكتفى على اخراج العلم حصولي حاله على المقايضة واعتماداً على الفطرة الواقعة وانت تعلم فاني هذا الجواب
من الوجهين استخافه او مقايضة العلم حصولي القديم على العلم حصوري غير صحيح صلا اذ العلم حصوري خارج عن المقسم كما جلا
العلم حصولي القديم فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج حصوري اعتماداً على فطرة المحشى
والا فلان ظاهر ان يكون تاركاً لما يسميه مشتقاً بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا تلي في هذا المقام صلا لان في اللغة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الحظا ليس تمام معان محصلة الحق بهذا كلاماً آخر وهو
ان ليل المصريح وقوله والعلم حصوري اهـ وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله العلم المتحد
صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي لكان لكان ان يقول هو العلم الذي لا يكتفى فيه جوداً
وان قيل المراد بالمتحد والحادث بالذات يقال مع كونه متكاملاً لا يكتفى لهذا القيد فائدة بل يصير لغيره انحصاراً كما لا يخفى على المتأمل
قوله انحصار الشيء في الاعم اهـ جواب سوال تقويم السؤال انه لو كان مراد الشارح بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدي الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقتيد قوله وهو ليس الا العلم حصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقديم
اذ لم يكن احدهما مغنيا عن الاخر لا بد من اظهارهما معاً اذ قد اطلق حصولي ولم يقتيد به بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم حصولي والا فلا وجه لترك القيد الاخر عنى الحادث وحاصل الجواب ان المقسم لتصديق لما منحصر
عنده في العلم حصولي الحادث منحصر في العلم حصولي الاخر اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص تنزيم لانحصاره في الاعم اذ لا محتمل انحصار الشيء في الاخص من عدم انحصاره في الاعم ومن بهنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا تنزيم لانحصاره في الاخص لا يستلزم
تلازم مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كما ان انحصاره في الاخص قطعاً فان قيل انحصار الشيء في الاعم من حيث
تحققه في الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص مع كون لفظ لا ينافي على هذا التقدير لفظاً بلا معنى هذا ليس انحصاراً في الاعم فافهم

والفائدة انما نظم الشرح والمتمن قوله اذا العلم المختص بالعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه مستحقا بعد
 تحقيق الموصوف لكن ليس امرا كليا الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذه المفهوم الكلية فوهم حصولها في نفس
 وقيل ان المراد بالفرد النوعي ليس بالعلم بالصورة العلمية فرد نوعي وانما فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة
 بعدية تكون لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولا لبا ليس

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحوادث ان يتجدد نظم الشرح والمتمن اذا نظم المتن من نظام على
 المقسم في حصوله بعد التامل يظهر ان غرض المقسم المقسم في الحصول الى الحوادث انت تعلم انه لا يتجدد نظم الشرح
 والمتمن بهذا النحو الا اذا كان غرض المقسم تخصيص المقسم بالحصول الى الحوادث كما توهمه الحاشي اما لو كان غرضه تخصيص
 فقط كما ينصح بوليده وقوله والعلم حضورى آه فلا يتجدد نظم الشرح والمتمن الا اذا لم يكن المراد بالحصول في قوله
 ليس العلم الحصول الى حصول الحوادث او على تقدير اعادة الحوادث من الحصول لا يتجدد نظمها الا في اللفظ والمقبر انما هو
 قوله اذا العلم المتعلق ان لما كان قاتل ان يقول ان العالم المتجدد والمعنى الذى منه الشرح وان لم يصدق على العلم المتجدد
 مطلقا لم يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقيق الموضوعات ويتحقق الصورة العلمية لكونها علما
 حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها اذا ما اعتبر تحقيق كل فرد منه تحقيق الموضوعات
 مع انه علم حضورى لما تقرر عند علم ان علم النفس بها وصفاتها علم حضورى اجاب الحاشي بان المراد بالعلم المتجدد
 الكلى والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلى للصورة
 العلمية فهو علم حصولى او علم الكليات لا يكون الاحصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ما اذا
 اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا مسلم
 لكن لا يجزى شيئا لان النقص ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
 المتعلقة بالصورة الشخصية ليس امرا كليا فان اراد ان ليس كليا اصلا لا اذ اتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
 بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون
 كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد ان ليس كليا اذ اتيا لكون هذه الافراد متعلقين متخالفين فليس يمكن ترجيح حصول
 ح الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا اذ اتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة الشخصية متعلق
 متعلقة وليست مشتركة في ذاتي وظاهره انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قد مر بما حصله
 ان العلم الحصولى يظهر ليس بكل بل هو صورة شخصية قائمة بخصى او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين
 فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية المتى هي عين هذه الصور يظهر كلى ودعوى الكية
 بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتى بين العلم والمعلوم في الحضورى غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في اجتماعهما يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض فلفظ
 كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان الحضور للكلية انما الحضور لا شفا صها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
 بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به م كونه القدر المشترك
 بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا اذ ليس منشأ للاكتشاف من علم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
 علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس قائم في الذهن قيا اصيليا امي قيا ما هو مناط الاتصاف
 بل العلم الحصولي بمعنى نشأ الاكتشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص المكنة بالحوار
 الذهنية وان السبب بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد الالف مفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
 والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها ك العلوم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
 في احد هادون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احد هاديا كان
 ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للاكتشاف ك ان ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم حصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا بهذا الاعتبار لثبات ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متجها معا فاما اعتبار
 وادوا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتجدد بهذا القيد لكونها
 جزئية وهذا لا يرد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتجدد الذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي هذا لا يترتب فيه
 فان اراد المتعذر ان يلزم ان يكون الصورة العلمية لشخصية تتعلق بها العلم الحصولي خارجة عن العلم المتجدد الذي هو المقسم
 للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزمه ملزم اذ المحشى انما يدعى كونه العلم المتجدد الذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد ان يلزم ان يكون باهية
 الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بل لازم هلا وبأجله هذا لا يرد وغيره
 على كلام المحشى نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في سابق فالحصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الاكتشاف فيه ملزم بالبعدية بالزمان
 هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون انفس الحصول ليس طريق الاكتشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه
 عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحصول ليس ملزوما للبعدية ولما تأخر اصلا ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاته حاج
 يرفع الاشكال بلا كلته لان معنى قوله العلم الحصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس حصوله المعلوم عند العالم ليس

أما الأول فلا يتناء على أن العلم المتعلق بالصورة العلمية أمر كلي ليس كذلك كما مر آنفاً وإما الثاني
فلا يتواءم طبيعة العلم والمعلوم في الحضور *

جميع أفراد الحقيقة بعد تحقق الموصوف أي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتأخر أصلاً ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف أن يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتأخر كما لا يخفى وقد يجاب بأنه من المشهورات أن العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر إلى هذه الشبهة أن العلم
الحضوري مطلقاً خارج عن المقسم وفيه أنه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغواً بل كان يكفي أن يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوف ذلك كل حيلة يعلم أن علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحة لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله أما الأوله حاصل الجواب الأول أن المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية فرد
نوعي وإنما الفرد نوعيته بخلاف الصورة العلمية إذ لها أفراد نوعيته كالقصور والتصديق وغيرها على هذا الجواب بوجه
منها ما قال المحشي ومحصله أن هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية أمراً كلياً وقد سبق أنفاً أنه ليس
بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ماله وما عليه فنذكر ومنها ما إذا وجد في نفس سره أنه يلغو على هذا قيد كل فرد
أوليس علم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها أن العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يربط به عين المعلوم إذا علم بها حضوري لكونه علماً الصفة من صفات النفس وعلماً بصفاتها
حضوري كما سيجي إن شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتاً واعتباراً كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب أن يكون تصور العلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب أن يكون تصديقاً فاختلاف
أفراد الصورة العلمية نوعاً مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف أفرادها نوعاً عين اختلافاً فكذلك فالقول بأنه
ليس علم الصورة العلمية أفراد نوعيته غير صحيح على القول باستحالة العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتاً واعتباراً كما لا يخفى
فإن قلت لك العلم له اعتباران الأول أنه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور والتصديق والثاني
أنه مبني على الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجي إن شاء الله
أن التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقاً إذ الماهيات محفوظة في جميع الاعتبارات فانهم لا يتر
قوله وإما الثاني أنه حاصل الجواب الثاني أن المراد بتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف أن يتحقق كل فرد منه بالنظر إلى
نفس ذاتية بعد تحقق الموصوف لا شك أن بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر إلى كون المعلوم غير علم الصورة
العلمية علماً حصولياً لا بالنظر إلى نفس ذات العلم الحضوري والالكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق

واور على هذا الجواب بوجه الاول بان قال الحاشي ويجب بيانه منع ما فيه انشاؤه الثاني ما افاد سيد الحكماء
 وسيد العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا اللفظ كل مقتضى قوله العلم بحضوره آه الثالث ما قال بعض
 الفضلاء ليس بطبيعة حصولي تقتضيه البعديته أصلاً لانها عبارة عن الحصول في الذهن يحصل ليس الاقيقة واحدة
 واذا فاده افراده حصية متحدة بالماهية بنفس طبيعية حصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 وانما يتحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك ان يتحقق بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم شيء على نفسه او شيء
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعديته لانها
 لم تقتض وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالوصف الموصوف الخاص بعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء اعرضا وادصافا انضمامية مع ان بعضها اعرض وبعضها جواهر وبعضها ادصافا اشتراكية
 وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالفساد سوى اخصار الموجودات في الذهن لازمة قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي الوجود فرد منه موصوفاً آخر وكذا مقتضى هذا الكلامه يحسن نقول هذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما لا فلا بد ان اراد بقوله بنفس طبيعية حصوله ان الحصول الذي هو موصوف الوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم شيء على نفسه او شيء واحد وجودات غير متناهية كما
 ظاهر كلامه فسلم ان طبيعة حصول لا يقتضي في كماله الا يلزم ما الزم لكن العلم حصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا يربط يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف الا يلزم استحالة اصلاً وان اراد ان طبيعة حصول في الذهن الوجودية لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه مسقطه واما ثانياً فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 مقتضية للبعديته سيخف جداً لانه لا شك ان البسورة الحاصلة في الذهن عرض فيه كغيرها مالة في المحل المستغنى عنها وقد
 اشخ في قاطب غورياس الشفا ان العرض نفس ماهية وجوده محتاج الى المحل ولا يمكن جوده الابد وجوده وحققه بنفس
 طبيعة الصورة كونها طبيعة ماعية غير مقتضية ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن ما قوله لانها
 لم تقتض الخ فلا بد له اصلاً لان اقتضاء الصورة للبعديته ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون الحلول في المحل المستغنى عنها فلا بد ان يتاخر عنه تاخراً ذاتياً وازمانياً ايضاً ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل لا يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الماعية ذلك
 واما جملة كلام هذا القائل اخبر من ان لم يفتد اليه ولعل كلامه وجه لا يحصله وما ذكرنا فظهر ان ما اور على هذا الجواب
 منع كون الحصول بنفس ذاتية مقتضياً للتاخر والبعديته لكونه في كماله اقتضاء لا ماخره الموصوف مثلاً كما قد مر من غير وجه

فكما لا بد من دخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة
العلميّة كذلك لا بد من دخلة لوصف العلم الحضور في علميّة

قوله فكلما لا بد من دخلة لعل وجه عدم دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة أنه لو اقتضى
هذا الوصف البعديّة في الصورة العلميّة لا يقتضي وصف الحصولية أيضًا البعديّة في الصورة العلميّة لئلا يخلو الحال شيء واحد
بالمذات وبالاختلاف كما ينبغي أن شأن الله من أن العلم والمعلوم متحدان في ذاتهما واعتبارا في العلم الحضور مع أن وصف
الحضور لا يدخل في اقتضاء البعديّة أصلا لأن الصورة العلميّة ولا في علمها والاكتفاء يتحقق كل فرد من الحضور بعد
تحقق الموصوف إذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة لا يكون لوصف الحصولية أيضًا
مدخل في اقتضاءها فيها لا اتحاد بينهما في الوصفين فقول الجيبان البعديّة في علم الصورة العلميّة بالنظر إلى كون الصورة
العلميّة علما حصوليا غير سديد وانت تعلم أن اتحاد الحال والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلميّة وكذا علمها باعتبار
الأول منها مبدأ لاكتشاف نفسها والثاني كونها مبدأ لاكتشاف غيرها وكانت الصورة العلميّة وكذا علمها باعتبار
الأول علما حضوريا وغير متأخر وباعتبار الثاني علما حصوليا ومتأخرا فلا يلزم من دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة
في الصورة العلميّة مدخل وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة فيها ولا من عدم دخلة وصف الحصولية في
اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة عدم دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة فيها فتعاير الأعمتين
وتخالفت الجهتين وأن كان عرض المحشى أن الصورة العلميّة من جهة كونها علما حصوليا لا يقتضي متأخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة أصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته لما أولا فلا
مناف لما صرح به في نواتج الحواشي من أن وجود الحال بدون ما يحصل فيه متنع أن هذا الكلام صريح في أن الحال
بنفسه لا يقتضي أن يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمذيلية وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة أو مصداق
هذا الوصف بنفس ذات الحاصل وإنما ثانيا فلان العلم الحصولي لا يرب أنه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو أنه الموجود في شيء لا بخبر من لا يصح توأمه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا إلى الحمل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجا إلى الحمل الخاص فلا يمكن أن يوجد العلم الحصولي ويتحقق إلا بعد وجود الموصوف
وتحققه إذا احتج من حيث هو ذلك لا يمكن أن يوجد ويتحقق إلا بعد وجود المحتج إليه وتحقيقه فقد ثبت أن العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفس ذاته فلو وصف الحصولية مدخل في التأخر وإنما ثانيا فلان الصورة العلميّة متأخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتبار المحشى اليقضي وأما تأخرت عنه بنفس ذاتها كونها علما حصوليا إذا حصل ملزوم للتأخر والبعديّة
لا تصنع انضمامية له فهو سر لوجود الموصوف وتحقيقه ولا معنى لمدخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعديّة
إلا أنها كما لا يخفى على من لا يدني مسكة وتعل قوله فليتأمل إشارة إلى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

قوله في الكاشية فيلزم التحصيل الخ ولا يلزم على تفسيره شي أو صدق المتجدد
حينئذ هو المحصول الحادث لا احدا فقط فليس التحصيل العلم المتجدد

قوله ولا يلزم على تفسيره شي الخ قيل وجه عدم لزوم التحصيل مرتين على تفسير الشارح ان التحصيل مرتين الكذا
هو المهر وب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فيلزم التحصيل
بالمحصل في غير من حيث اللفظ ولما فسر ما فسر الشارح لم يكن صدق العلم المحصولي بالحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
التحصيل صدق ان كان من حيث المعنى تخصيصا ولا شائعة فيه عنده كصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا يلزم تخصيص آخر بالمحصل ايضا اذا كانت اعم من المحصولي مع جبه فيلزم التحصيل مرة بعد اخرى اذا فسر ما فسر الشارح
وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التحصيل مرة بعد اخرى بل نال يلزم التحصيل مرة واحدة ولا شائعة فيه
فالتحصيل مرتين الذي هو المهر وب عنه هو التحصيل مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والما
لزم التحصيل مطلقا فليس مهور وب عنه فالقول بان المهر وب عنه التحصيل مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير بعيد اذ لو اريد به التحصيل مرتين التحصيل مرة بعد اخرى كما هو ظاهر فهو شنيع جدا زعمه سواء كان من حيث اللفظ او
حيث المعنى ان يدركه تخصيصا مرة واحدة فلو ليس يتحقق في زعمه صلاحا او اركان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
والاحتمال ان المقسم المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا يلزم تخصيص آخر بالمحصل في غير من حيث اللفظ
بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالمحصل ولو فسر ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية
الزمانية فلا يلزم التحصيل بالحادثة مرة بالمحصلي اخرى بل نال يلزم التحصيل مرة واحدة وهو غير شنيع شنيع
لزم التحصيل مرتين المعنى الذي توهم الشارح انما على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام يعرف بالتأمل لصواب
قال الشارح في الكاشية مع ان قوله الذي لا يمكن فيه جبر او قصور الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث بين
الاولى بامينة بقوله فيلزم التحصيل مرتين الثاني بامينة بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول يدل على انه
لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفهم نحو يتناول القيد من معنى المحصولي والحادث ليس كما يلزم
التحصيل مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث صلا لانه لو فسر بـ
بالمحصل الحادث في غير لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن اعم التحصيل
مرتين حينئذ يعلم العلم او القصور والتصديق الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر ما فسر
ويراو بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيكون المساواة بين الصفة والموصوف
العلم الا ان يوجب باسوجه المحشى وتعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارة يتصف بعض

قول فيها وادعاء مساوية اى صادقة معا صدقا كلياً كما من جانب الصفة فقط او من الجانبين غير علمانه انهم
ان الاعم لعل طرق وافرة لكثرة افرازه وقلته موافقه وشرائطه فواعرف من الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ والاعلى ان المتجرب مساو لصفة
سحب المفهوم والصدق وهذا انما يتأتى لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
اذ الصفة وهى قول المتص لا يعنى فيه مجرور بحضور شاملة للتقديم ايضاً فلا بد ان يكون الموصوف ايضاً كك
حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقاً ووجه كلامه بان المراد بالاداء
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً سواء كان اصدق الكل من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعاً ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على مقتضى ارادة البعدية الذاتية
اذ مصداق المتجرب وهو الحصول على الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة لمصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين واما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة اصدق
الكل من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضاً ام لا كما هو مخالفان لما صحح به ائمة المنقولين
حيث قالوا ان الموصوف المعروفة اخص من الصفة او مساو لهما ارادوا ان الموصوف المعروفة اشخصها
بالتعريف والعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساوياً لهما فمردم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهومها تساو ومفهوم
مطلقاً او من وجه وبالمجمل اشتراط المساواة لمصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً كما قال المحشى كلاهما فاني ان لمصرحياتهم ومخالفان للتعريف صاتم
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شريطة ومعاندا
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كل لان الخاص حسب خصوصيته له
شروط وهو ان لا يعتبر في العام هل ان يكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواضع بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص من العلم الاعم شرط
او يكون له شرط ويوجب علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها عرفة علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فخطأ واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا ينبغي ما يراه
ويرويه من ان الشرط قل يتخلف عن شروط الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الاخص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلاً من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

والصفات الموصفة لا بد لها من أن تكون أدون من موصوفاتها في التحريف فتدبر قوله في إشارة إلى أن
حيث لم يقل لا يكون فيه المحض مع كونه محض فيه إشارة إلى وجه إثارة هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شرايطها أكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها معها لكن يجوز أن لا يكون لها شرايط أو يكون
لها شرايط ويكون علم الخاص معها أو بدونها أكثر من علم الأعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بأنه يزعم
كون الأعم أعرف من الأخص وكون حصوله الذي هو أكثر بالنسبة إلى الأخص أحسن عليه من أن يتقن منه
قوله والصفات الموصفة إنما نت تعلم أن مرادهم بقوله صفات المعارف للتوضيح أنها رافعة للاحتمال السهل
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف وأعم منه مطلقا
بل يجوز أن يكون أخص أدون من الموصوف وأيض علماء الأصول رحمهم الله صرحوا بأن الجمع المحلي والأغري المحلي
والموصولات موضوعات عامة والصفات مقلدة لازمة واستعمالات الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء والله على كون الموصوفات أعم مطلقا والصفات أخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع وتوهم أن الصفات
الموصفة لا تكون أدون من موصوفاتها نغاية ما لم يرد منه عدم كون الصفة أخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر لأن
مطلوب المحشى أن يجوز أن تكون أخص من وجه فلا بد من إبطال هذا الاحتمال والجواز تفسيره بالتجدي بالحدود والشرع لا غير جاز
كما صرح به الشارح في الحاشية وعرض على المحشى بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الأعم حلي غاية ما يلزم كون الصفة
أخص من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز أن يبحث الموضوع من مجموع الموصوف والصفة فوق الموضوع
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الموضوع حادثا من الصفة نفسها أو من مجموع صرح به بعض الفقهاء
قوله حيث لم يقل لا يعني أن العلم لم يقل لا يكون فيه المحض مع كونه أخص بل قال لا يعني فيه مجرد حضوره
عدل عنه إلى ذلك إشارة إلى أن المدرك في العلم المحض قد يكون حاضر ولكن لا يمكن هذا الحضور للانكشاف
وجه الإشارة أن قوله لا يعني فيه مجرد حضوره سألته فصدقتها يتصور على تخمين الأول بسبب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع رأسا ونهت تعلم أن هذا إنما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يعني فيه مجرد حضوره الذي
فيه الحضور ولكن لا يمكن كما بينه المحشى سابقا وأما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصرف هذه التقضية
بانتفاء الموضوع سأل بل إنما يصدق بسبب المحمول عن الموضوع فافهم ثم هنا كلام وهو أنه إن أريد أن حضور
العلوم عند العالم لا يعني في العلم فهو باطل بداهته وإن أريد أن حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم الحضورى أو حضور معلومه عند غير عالمه لا يعني في العلم التبعة وأجيب بأن المراد بالحضور
أعم من أن يكون عند العالم أو عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا الحضور الأعم في المحصول على تخمين
الأول كفاية حضوره عند العالم والثاني الكفاية عند الآلات والكفاية الأولى متفية بانتفاء حضوره للمعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاشية فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
لم يتجش المنفى كما هو ظاهر بل المراد بالواجب اذ الحضور عند المدرك يستوجب خطا ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتقاة مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا يربح في عدم انتقاضه بالحضور في اذ الحضور
فيه الحضور الا عمن ان يكون عند العالم او الآلة لفتقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه علم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المص لا يمكن فيه مجرد الحضور ان العلم الحاصولي فليكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يمكن للعلم والاكتشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للمدرك قطعاً
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر فمثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد بالخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك الا ان المراد هنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للمثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه السائل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك ولم يقل المراد
الحضور عند الحاشية ليعبر عن كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاشية لزم عدم صحة تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
هنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلاً فلا يلزم
ان الحضور عند المدرك لا يمكن للعلم الحاصولي اذ التجليات المادية انما يترسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ العلم الحاصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذهن هو فهم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاشية محلها فالحضور عنده غير كاف في علم البتة لكن هذا الحضور ليس حضور عند المدرك صلاً ولا
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحاصولي لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج
وجود عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً ولم يوجد عند با او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم الحاصولي
فلا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في علم الحاصولي فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكما لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن قلت اذ الموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن موجوداً في الخارج حقيقة ولا يرب ان الصورة العلمية
المتشخصة بالذهن الكيفية بالعواض الذمينة يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فانهم ارتكبوا خطأ متواتراً
قوله لم ينع كونه عدولاً الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحقيق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تقسيم المحذور ان يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كما لصورة العقلية وغيره من النفس لا يكون حصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد محذور او محذور عند المدرك يكون كما فينا في الادراك قطعاً عدم مطابقة
المثال الذي اوردته الشارح في الشرح للمثل اذ صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بمحذوره
ولو كان المتبادر من المحذور مطلق المحذور فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق المحذور اعلم من ان
يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل له ولا عدم صحته
تمثيل المنفى بعلم الواجب بانه لا يصح تمثيل المنفى بعلم الواجب بانه لا يصح تمثيل المنفى على المثال على التمثيل باعتبار
فرواخر ولا يحتاج الى ما تشبهه الشارح في الحاشية صلافاً لتوهم المنفى من كون المتبادر مطلق المحذور مع كونه
مخالفاً للضرورة اذ المتبادر من المحذور انما هو محذور عند المدرك بانه لا يصح كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب لتحقيق آه قد نقل هنا حاشية هي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق

ايقر وارادها ورادها باعتبار ارادة المحذور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراد حاصل الرفع
انه لا يجب لتحقيق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عيبان
او حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالمحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور مطلقه الشامل للمحذور
عند الحاسة والمحذور عند المدرك فيصيح تمثيل المنفى باعتبار فرد ونفى كفاية مجرد محذور باعتباره فرداً او مطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضمه المقدمه فما ذكره المورد كانه لا يصدق المطلوب الا بانه عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يكفي انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الاسماء لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المنفى توجهه عليه والجواب غيبه
منطبق على الايراد بل السائل في وادع وجيب في وادع لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراد لكان السؤال متوجهاً على المطلوب لكان الجواب منطبقاً على السؤال هذا وادع اعلم بحقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح المحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور من المحذور عند الحاسة والمحذور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالمحذور هنا مطلق المحذور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعلم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العقلية غير كعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يتلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معنى البيان بيان كما تقرر في مفهوم

حصوليا لتحقيق مطلق الغيبة مع ان علم النفس من انها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل لما يكون بحصول نفس العلم من العالم
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تقيم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا بل المراد بالآه
ثم الغائب عن المذكور مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قد سهره لا يلزم من تقيم
الحضور ههنا التخصيص الغائب به بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقوته المتعاقبة لا تقيمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الركن ان لا يلزم
بين تقيم الحضور وتقيم الغيبة اصلا حتى يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا فلا احتياج الى الجواب
عن الايراد الذي لا يرد وله حل بل كان له ان يقول لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا بل تقيمه المتعاقبة فلا يلزم
قوله وارادة الغائب له لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكون كونه مجردا عن مطلق الحضور اعلم من ان يكون
عند المذكور وعن الحاسة وانه لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عما
امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا فليزعم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمذكور معا
بقوته المتعاقبة فاجاب عنه المصنف بما يحصل ان القول يكون مناط العلم الحسولي على الغيبة عن كليهما معا يتلزم مفهوم
المخالفة وهو لا ينفى الغيبة عن كليهما وتوهم ان الحضور عند احد لا يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حصوليا
فيلزم ان يكون العلم الابصارى مثلاً علماً حضورياً لان البصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احد ما هو
قال الشارح فالابصار مثلاً تفصيل اقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول من مذهب المشركين
وسيجي بيانه ان شاء الله الثاني من مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
انطباع صورة البصر بوسط الهواء ثم في الرطوبة الجليدية التي في العين واما الثاني الى الحسن المشترك قالوا ان مقابلة
الباصرة يورث استبعاد تقيض صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلاً والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابصار
والا ترى شي واحد شيئاً من الانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تدوير الصورة الى الملتقى العصبين المتحدتين
ومنه الى الحسن المشترك والمراد بتدوير الصورة الى الملتقى ومنه الى الحسن المشترك ان الانطباع في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحسن المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنقل من الجليدية الى الحسن
ومنه الى الحسن المشترك لان الصورة عرض للصورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ويستدلوا على ما ذهبوا اليه
من وجوب الاول ان المرئي اذا كان قريباً من المرئي قرباً معتدلاً لا يرى كما هو واذا بعد منه يري مضمراً وهو عليه كذا تارة
الصغر تارة البعد حتى يري كقطة ثم يضيح بحيث لا يرى لكهلاً لان الاقرب يقطع في جزء عظم من الجليدية
والابعد في جزء صغره وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفرغ من المرئي فان الخطين الخارجين عن البصر الواسعين

مبحث العلم الابصار

على طرفي المرئي يحيطان بزوايته عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح منظر من الاول كما يشهد به التحصيل الصحيح فحصل صورة المرئي
في هذا الزاوية الصغرى فيسمى صغرا وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كأنهما خط واحد حتى الزاوية وتبطل الزاوية وتبطل المرئي وتبطل المرئي وتبطل المرئي
تطبع في جزر الجليدية وتحيط بزوايته مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزر الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا يرب ان الشج المرسم في الاصغر منظر من الشج
المرسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التقاطع الواقع في المرئي بحسب البعاده من الرائي
انما يضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعة قاعده المخروط كما هو مذهب
الرياضيين في تفصيله ان العلة في ان يرى كما هو سوار كانت الزاوية ضيقة او لا تخضع عليه بوجوه منها ان لم
لا يجوز ان يكون سبب تقاطع المرئي بحسب البعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائمين
بخرج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمته انما يتغير بحسب انطباع
شج الكبي في الصغر فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم فثاني ان الابصار اسوة بسائر اجزاء النظار
ولما لم يكن ادراكها لمدركاتها بخروج شئ منها وتصلها بالحموس فوجب ان لا يكون للاحساس بالبصر بخرج
عنه الى البصر بل باقية لها صورة البصر تخضع عليه بانه تمثيل بل جامع المثالان الانسان في النظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم تخضع عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى انخفضة الشمس في شدة غروبها
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالانخفضة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتحصيل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التحصيل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حال التحصيل ويرو عليه ورواها ظاهر ان المشاهدة شرط
بالقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لذلك في صورة الاغراض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التحصيل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العبد بروية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في المحس المشترك فا عرفت هذا فاعلم انه يستدل
على ابطال هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي باحقيقته هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة ذلك لا تطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم فلو
توقف على ادراك المحكوم عليه ايضا لو كان البصر هو الصورة المرشمة في العين لما ادركنا بعد شئ عنا وما البصر

من حيث هو واجب عنه بان صورة المرئي اذا ابرتمت في العين متأثرة بالحاسة بها بحيث ينقص فاحسب في المرئي
 الموجود في الخارج على عظمته في جهة بحسب جبهه فتلك الصورة آله لا البصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
 في الخارج الثاني انه لا يتخلو اما ان يكون المقدار الكبير كقدر الجبل والسماء مثلاً مع كبره وتخصبه مطبعا في الحاسة ايم
 لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول القوة
 الشخصية مع تقدير الوضع العين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه حاصلًا فلا يصير مكتشفًا واجاب عنه
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بانحصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلاً ولا يلزم انطباع كبر
 في الصغير من اجل صورته بل السام مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي من آله لا ادراك وفي القوة المدركة
 الحالة فيه التي لا حلا لها من الصغير والكبير حيث ذاتها والاحتمال ان يكون انطباع من قدر من السام والجبل مثلاً
 وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وذلك
 سخافة هذا الكلام اما اولاً فلا بد ان يتخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي وذلك للمادة
 مادة فلا يربطها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير ولا يصح ان يتجمع مقداران في مادة واحدة
 ولا يلزم الحجم وانما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة لا يتغير
 وانما ثانياً فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا يربط في تقديرها بمقدار محملها بالعرض فيلزم
 انطباع الكبير في الصغير ذلك محال وانما ثانياً فلان الكلام في حصول الهوية بمقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية متقدرة
 بتقديرها فلا كان ان حصل منه صغر منه مقدار لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
 بعينها وانما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فما يقتضي به العجب لان الكلام
 في صورة الهوية الشخصية ولا يربط بان صورة الشخص الكبير كبره وصورة الصغير صغره والتساوي في الانسان الكبير
 والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المصنف في المحاكات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
 لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن تبه معينة صغيرة
 كبيرة فلا يتخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فيلزم بالضرورة
 ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب عنهم بان المقدار امر لا يد على الجبل مثلاً وعارض في الخارج
 فيحصل صورة الجبل مثلاً مجزاً عن المقدار ويرى عليه ان الكلام في نفس الهوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
 حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم كثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل ان لا يحصل الشخص في الحاسة مع الشخص
 يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير مكتشفًا وجيب عنه بان لا استحالة في ان يتشخص الشخص في الخارج
 في الوجود الذي هو ان الشخص في كل ظرف انما ياتي الاشتراك في ذلك المظروف في ظرف آخر فلا يتشخص في الخارج

الشخص الخارج فقط لا تشخص الذهن فقط والحج أن الواحد بالبعد لا يتجلى بعده والافقوس
 الواحد بالبعد وقد نفس عليه شيخ الايض في الفصل الثاني من ثالثة الآيات اشعار بتجويز ان يحصل الشخص الخارجى بعينه
 في الذهن مما لا ريب في بطلانه واليفر لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجى بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجى محفوظا في نحو الوجود الذهنى ايضا والالم يكن الشخص الخارجى باهواك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارجى من الجوهر حيز حصوله في الذهن قياسية قائما بنفسه لان الشخص اصح ارجى والوجود الخارجى متباين وان
 والوجود اصح ارجى للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الوجود الذهنى تشخصا بالشخص الخارجى يلزم ان يكون
 الوجود الذهنى من حيث هو كك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه واليعلم يلزم ان يكون شئ واحد تشخصان واذا
 الشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع اعداءه فانما يميز الشخص الخارجى الشخص الخارجى عن جميع اعداءه فالتشخص
 ان افاده الامتياز لا يتم حصول الرسل والا فلا يكون تشخصا قاطلا لثلاثه مبالا يمين وهو ان الابصار يخرج اشعاع
 من العين على سبيل مخروطية عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم خلقوا فيما بينهم فذهب جماعة بهم
 الى ان كل المخروط مصمت فذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مسطحة اطرافها التي على البصر مجمعة
 عند مركزه ثم يتبدل الى البصر متفرقة فما ينطبق عليه من البصر لطراف تلك الخطوط اذ كل البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا ينبغي على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطح البصر وتذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جهتي طول وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتجهل بحركته
 بياة مخروطية على ان الابصار انما يكون يخرج اشعاعا وان الانسان اذا رى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
 وانما ان يكون الانكسار الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه لا يسيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرأة
 لا انطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شئ اخر الا ترى ان الحائط اوضح لانكسار النور في الخضر
 اليه لزم ذلك اللون موضعها من الجدار ولم يتقل بانقال لرائى من مكان الى مكان آخر لكن ترى صورة الشجرة مثلا
 في المادار المرأة تنقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالنا فنعين الثاني وهو لم يطلب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يتنعق فسادا مما ليس بحسب الايض ان يكون السبب في كل شئ معلوما على ان
 علم لا يجوز ان يكون كون البصير بحيث يكون نسبة الى المرئى كنسبة العين الى البصير مقتضيا حصول الاجسام في المرئى
 المرئى وان لم نفهم لذلك علمه فمقتضى صورة الوجه انما تنطبع في المرأة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى
 والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه متقل بانقال الرأى ثانيا ان الاجهر بصر ليل الا انهارا ولا عشي رالايلا
 وليس كذلك لان الاجهر يتجلى شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجمع ليل البصر والعشي لغاظ شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس وقد وصفنا ان الانسان يرى في الظلمة كان نور انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا غصغ عينيه على السراج يرى كأنه خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج وجوب
الوجوب بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان العين نوراً وبها غير منكر انه في الآت
الابصار اجسام مضيئة تحملها او غلظها تمنع الابصار واستدل على بطلان خبرهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة ولا انتقال ان كان جساماً يمنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من على العصفور مثلاً جسم خرق الفلك
الى كرة الثوابت ثم انى ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون بطبيعة والاكانت الى جهة واحدة ولا قسمة لما ثبت
مخالفته ان لا قسمة للطبع ولا ارادية وهو ظاهر وجوب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعة الى ما حد
من الجهات قسمة وان لم يكن القاسم معلوماً وايضا يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بسبب الشهادة دون اليقين وروبان ان كتاب كونه حركة اشعاع ارادية مكابرة فاضحة لثالث انه لو كان
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وهذا باطل قطعاً فانما قلنا العين ابصاراً الثوابت
الزايغ انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايضا لما اشعاع الى الايقابل
الوجه حتى يرى الانسان بالايقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشرح القديم المتجديد عن هذه الوجهة بان المراد
بخروج اشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان انقضاء على سطحه من المبدأ الفضاى شعاع يكون في كل الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سموا حدوث اشعاع على سطحه بسبب مقابلة العين خروج اشعاع عنها مجازاً
على قياس شبيه حدوث الضوء فيا يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي
هذا ما يدل صحيح لخروج اشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون اشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع البعد ولكن ان يرفع بان لك الشعاع متفاوت فوسط اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم يمتد ما صنعت شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة من ذلك ان اشعاع الحادث الفائق على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعى موجود في الخارج سره عند مركز البصر فاما ان شدة
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الفلك اشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه رادوا حد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسط ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين اشعاع ولا يحدث بمقابلة عين اشعاع اصلاً وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويبقى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحفوظ الموجود في الخارج بل هما جوهراً وعرضاً لعلك علمت ما ذكرنا ان مدرك صاحب
الانطباع وصحاب الشعاع كلاهما باطلان لان مدرك الاشراقين فيساقى الكلام فيه في الدرس الاتي ان شاء الله

قال شارح كما ذهب إليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل فيها
 اشراق بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند انفصال الكاشا فاحصنرياب بشرط سلامة الآلات ارتفاع المانع من
 انطباع خروج شعاع ولما شور فيها بين المتأخرين في تقريره ذهب الى ان المواد ليست التي بين اليهم والمرئي تكيف كيفية
 الشعاع الذي في المظهر يصير ذلك له لا ابصارا وعرض عليه بوجوب الاول انما نعظم بالضرورة ان الشعاع الذي بين
 العصفرة يستحيل ان يقوى على احاطة ما بين وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفرة بل الانسان افضل لو كان بكيفية
 نور اذ انار لم يتصور احاطة لما في عشرة فراسخ من المواد ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقفت الابصار
 على اتجاها ليست المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر مكان الابصار اقوى اولاً لا
 لان تلك الكيفية ان قبلت الاشياء فكما كانت العيون اكثر مكان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاستعداد
 فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
 وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لنعم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاشياء
 وهو محال الاستحالة لتعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
 العلامة القوشجي في شرح التجربة بانما استخار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع العلة المستقلة
 على معلول شخصي وذلك لانه اذا كان المولود يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان سابقا على سواه من تلك
 سواه كان احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون باعده فاذا وجد من تلك الامور ثلثان واكثر وقعت كانت
 العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط المسبق على ما سواه محقق في ذلك الواحد وانما يوجد في مجموع
 اذ عدم كل واحد من العلة الناقصة علة تامة لعدم المحلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من عدمه لا يلزم من
 اجتماع اعدام العلة الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
 نستحار ان تلك الحالة يحصل جميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلة المستقلة لا يقبل
 اذ انظر شخص في مرئي حصل تلك الحالة في اشفت المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
 من عين في تلك الناظر المتأخر فيلزم تحصيل الساصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بطور ولو جوزنا
 يحصل رؤية الناظر المتأخر تكيف الشفت المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكان رؤية شخصين شخص آخر لزم
 إمكان رؤية الاعشى للبصائر لان تلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه
 اما الاول فلا يخفى شيئا وان ادان علة عدم المحلول ناهي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلة الناقصة ولا
 اعدامها وبشرط المسبق فيما يظن تعدد العلة المستقلة بطل استقلال كل واحد منها وانما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
 العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء او لمفروض اجتماع الع

قوله في الابصار شل الخ اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات مجسدية مبركة اذ
لا بد في حضورى من حضور عند المدرك في الابصار ليس الحضور الاعند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد
كما سيأتي والآلات دية وفيه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوسطة الآلات ليتفادى ذلك كل واحد من
عيون على دية مرفي معا فلا يتخلوا اما ان يحصل تلك الحالة للشفة المتوسطة بينهما وبين المرئي بالجميع او بكل واحد وحده
على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة اذا فرض غاخر عين من تلك العيون لبطان علته ومجر المجموع بما هو كذا فيلزم
بطلان دية سائر العيون دفعة وهذا صريح لبطلان على الثاني لا يكون علته مستقلة بجمع عيون بل واحد واحد منها فاقم
قوله اي العلم الحاصل عند الابصار آه قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعالمية كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم سبب ما يريد به سبب القرينة على هذا الجواز ذكره المحشي بقوله فائدة هذا التفسير
قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الشرايق الى ان الابصار انما يحصل باضافة شريطة بين الباصرة والمرئي سيكشف
عند النفس الانكشافا حضوريا او وعليه وجود الاول ان الحضور الذي يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم
وحضور البصر ليس الا عند الحاسة وهي ليست بعالمية فاحضور عند لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار
حضورا كيف لو كان كذلك لم كون الآلات مجسدية عالمية مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد وعندهم كما اقرر
في مقروء والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور البصر الخ قال بعض المحققين قدس من هذا الاشكال بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حضوريا لان الابصار لما كان حصول صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست
بمركبة اتفاقا ففقد حصل الصورة في غير المدرك فلا يمكن هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات مجسدية عالمية
دون النفس لان العالم باقاهم به العلم ولعلم انما قام بالجملة فما هو جاكم فهو جابنا وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا
عن مناقشة كما لا يخفى على المتأمل واجاب عنه المحشي بان البصر حاضرا عند النفس ولكن بوسطة الآلات الخ واسر هذا القدر
يكفي للانكشاف بحضورى لا حاجته في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشئ اذ البصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعاً اذ المدرك ليس الا النفس الشارعية ما بالبصر ليس حاضرا عنده انما حضور البصر عند الآلة وهي ليست
اتفاقا فكيف يمكن هذا الحضور للانكشاف لانه حضور عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس من ان وجود البصر في الخارج
غير كاف في الابصار والا كان مدركا قبل لمقابلة فلا يميز من زمانه وهو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافته الى البصر
وعلى كل تقدير فالبصر نفسه ليس علما كما هو شأن الحضوري وانت تعلم ما فيه اما اولافلان الحكماء كلهم اتفقوا على ان
للابصار شرطان متميزان الابصار يدور بها ويجب معهما منها مقابلة المرئي للرائي او كونه في حكم المقابل كما في دية الآلات
وجه في الآلة ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ اشعاع وقد مر

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للاكتشاف فالنفي اعم بالنفي قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على
تخصيص المورد بالعالم المتجدد قوله نفي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسميا وكسبيا وبديريا ونظريا واولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وباجملة الابصار بدون المقابلة منتزع
عند الجميع ليس بمرتب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل بمرتب ان وجود المبصر
في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كان في الاكتشاف كما هو مخرج في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
ليس شأنا للاكتشاف بل ادخل فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شأن الحضورى فاللايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر
في الخارج للاكتشاف لزم كونه مرصدا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه انا ثانيا فلما نفقوا ان وجود المبصر
في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من مزيدا لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر لا بد
منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم لزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
حضوريا وهذا اللازم ملزم الثالث ان العلم بالمعلوم في الحضورى متحدان بالذات وباعتبار فاذا اعدم المعلوم
يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا لايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصارى
بزوال المبصر فاللازم ملزم وواجب المورد ونفسه عن هذا لايراد بان صاحب الاشراق قابل بعالم المثال فادام المحسوس
حاضرا محسوسا يكون الادراك عجيبا وه الخارجى فاذا اعدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير ان يأتى في ذلك
وانتقش فيه فلا يتغير علم البصريات بانقضاء حضور الخارجى الموجود بها في ذلك العالم ولا ينبغي ان يظهر من هذا الكلام ان
المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
قوله فلا يتغير علم البصريات مع ان صاحب الاشراق لا يقول يكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرآيا موجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها ابصارى ذلك لانه في باب
مثل الروية الى ان المرئى بعينه هو شخص الخارجى وفي روية الشئ بالمرآة الى ان المرئى هو الصورة النهائية الموجودة في
عالم المثال كما صح بصدده تشير الى في حاشى حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عند ليست الصور الحقيقية
او المرئية في المرآيا والعلم المتعلق بالصور الحقيقية يتجلى بالصور المرئية في المرآيا ابصاريا واما كون العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس طابق لتصوره بل محال لتخصيصاته فاعلم ولا يتجنى
قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للاكتشاف الحضورى ان توهم صاحب الاشراق كفاية له
قوله اى ينبغي ان دفع لما عسى ان توهم ويقال قول الشارع ينبغي ان يكون له دليل على تخصيص المقسم بالحضور
الحدوث او حاصله لا يزيد على ان المنطقى لا يجتنب الا عن المعترف ان جهة من حيث ايضا لما الى محمول تصورى او
تصديقى فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في نواتج كتب المنطق بالداخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست حسن جعله مورد القسمة في إثباتات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله واما العلم المحصولي لان البدايته والنظرية
من شأن الحصول الحادث دون غيره اذن المعلوم مستحق للتعاقب بالمعنى المصطلح المتعارف بين البدايته والنظرية
وانتفاك لخصائص الاحتياج السلب

وختصاص بها وهذا الاستلزام ان يكون المقسم هو الحصول الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصول الذي
هو موضوع المهمة والاحكام الثابتة لا فردا ثابتة لمطلق شيء فالانقسام الى البدايته والنظرية والمدخلات
الكتب والاكساب لا اختصاص بها كما انه ثابت للحصول الحادث ثابت لمطلق الحصول ايضاً فمطلق الحصول ايضاً
في الاكساب اختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصول الحادث وجه الدفع ان المراد بمدخلات المقسم في
الاكساب اختصاصها بها ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات نظام ان الكاسب والكتب
والبديهي والنظري اولاً وبالذات ليس العلم الحصول الحادث واما مطلق الحصول فانما يكون كاسبا وكتبيا و
بديها ونظريا في ضمن الحصول الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصول الحادث
بالذات لمطلق الحصول بالعرض بمعنى ان بعض افرادة متصف بها ولهذا لا يصح تقسيمه اليها الا بعدا لتخصيص
بالحادث والحال انه ينبغي ان يكون المقسم دخل في الاكساب التصورية والتقديرية وخصاص بها حقيقة
وبالذات ولا مدخل فيها ولا اختصاص بها كمال الحصول الحادث فالقسم للتصور والتصديق ليس العلم
الحصول الحادث فان قلت البدايته والنظرية من اصناف المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التمهيد
افكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا قلت
والنظرية وان كانت من اصناف المعلوم عند لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده واما كما يستحق فيصاح القول
بكون العلم ايضاً كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصها بالقسمة بالاكساب
التصورية والتقديرية ومدخلية فيها بمعنى ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات حيز المنع بل في
حيث البطلان كما عرفت اختصاصها بمدخلية فيها بمعنى مدخلية بعض افرادها فيها اختصاصها بها لم تكن غير مدخلية كما لا يخفى
قوله ليست حسن وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعروف والحجة من حيث ايصالها الى مجهول تصوري
او تصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات فالعلم الذي لا مدخل
في الاكساب مدخل عن غرضه غاية فلا يلحق ان يجعل مورد القسمة في اثبات الاحتياج الى المنطق فتدبر
قوله اذن المعلوم ادفع لما قيل ان مطلق المناقاة بين البدايته والنظرية مسلم واما المناقاة باحد الوجهة الاربع
التي حصرها التعاقب فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البدايته في ان البدايته والنظرية متقابلان متقابلان
اصطلاحاً لصدق معنى التعاقب المصطلح على تعاقبها وهو انها لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة

اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعها عما من شيء كما نص عليه شراح حكمة العبد حيث قال قد يكون احدهما
اي الايجاب السلبك ذبا فقط لاستحالة اجتماعها على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
النسبة ضرورية ارتفاعها من العلم على تقدير كونها متحققة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونها متحققة للعلم فتبين ان الضاد على التقدير
وجوديتهما والعدم والمكافئة على تقدير عديتهما واحدا وهي البداهة ومن ثم ط الاول كان التوارد بين العلم على العمل الآخر

قوله اما الاول فظاهر ذلك لان القضايا لا تكون اشياء بل هي كائنات لا يمكن نقل احدها الى القياس الاخر والبداهة والنظرية ليستا
قوله فلعدم جوازها لانه لا يكون موجودا معا لكونهما في قوة النقيضين عند وجود الموضوع +
قوله حيث قال في قول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالايجاب السلب صا واداءا والاخر كما ذبا بخصوص
بالايجاب السلب المكبرين اي المتعبرين في القضايا اذا الصدق والكذب ما يتصف بهما النسبة الحاكمة اما الايجاب
والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب في شيء في الشقار ان المتقابلين بالايجاب السلب ان لم
الصدق فيسقط كالنفسية واللازمية والافركب كقولنا زيد فرس من زيد ليس لغيره فان اطلاق خبرين معينين على
موضوع واحد محال وايضا قال في اشقائهم المتقابل بالايجاب السلب معنى الايجاب وجودا في معنى كان سوا
باعتبار وجوده في نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجودا في معنى كان سوا كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا في الايجاب السلب اللذين هما من اقسام المتقابل هو الايجاب السلب
مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات فاير او قول شراح حكمة العبد ههنا غير مناسب وكلامه ليس الا
في الايجاب السلب المكبرين اذا الايجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فيهما قلت ان ذهب الايجاب
والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صا واداء والاخر كما ذبا بالضرورة قلت عند استنباطها الى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فجاز ان يكذبها عند عدم الموضوع بخلاف الايجاب والسلب
المكبرين فان احدهما صا واداء والاخر كما ذبا لا يكذبان معا فحان ان لا يلتفت على قوله فلعدم جواز ارتفاعها عن شيء
اذا ارتفاع الايجاب السلب مطلقا عن شيء اي موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شيء لا محالة البداهة والنظرية
قوله والبداهة والنظرية لانه لان المتقابلين بالايجاب السلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
المتقابل بين البداهة والنظرية بالايجاب السلب لزم ان يكون ارتفاعها عن شيء محالا مع ان الاعيان
الخارجية وكذا كنهه الباري جل شأنه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضا على تقدير كونها صفتين للمعلوم لا يكون
العلم متصفا بهما وعلى تقدير كونها صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بهما فعلم ان المتقابل بين البداهة والنظرية
ليس بالايجاب السلب فمن جواز ان يكون المتقابل بينهما متقابل بالايجاب السلب فعدا فيهما لا يعاين
قوله فتبين ان الضاد على تقدير كونها متحققة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونها متحققة للعلم فتبين ان الضاد على التقدير
وجوديتهما والعدم والمكافئة على تقدير عديتهما واحدا وهي البداهة ومن ثم ط الاول كان التوارد بين العلم على العمل الآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي المحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على انظر الذي
هو مجموع الاتقاليين التبعيين لا يكون الا حصولي الحادث كما تشبه الضرورة فالصفا بما بالبداهة الصفا غير
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء المزموم ويتيج عليه ان شرطية التوارد من الجانبين من جانب على المحل مخصوصة ثم واما
المطلق اني على شخصه او نوعه وجسه قريبا كان او بعيدا لم يتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلقا علم جنس المحضوري
والقديم وعديهما ولا ريب في انصافه بالنظر في القول بعرضيته لا خلوعه عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يمتنع تفصل كل منهما على حاشية الجسب طافيو يارس في استعمال الضد في غير ما فعل في الفلسفة كما صرح شيخ في طافيو يارس
قوله فالصفا بما بالبداهة الخ يعني ان المحضوري القديم انما لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصعين بالبداهة ضرورة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اعملى تقدير كونها متغير فلان الاتصاف بحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونها عدما وملكة فلان المتصنف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذ لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم ايضا وباجل ان الاتصاف بما بالبداهة يستلزم الاتصاف بما بالنظرية واذ تفي اللازم تنفي اللازم
قوله ويتيج عليه يمكن تقريره بالارادتين جبرين الاول ما قرره المحشى الثاني ان ما يجب في تقابل بالعدم الملكة صلوح موضوع
والعدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه وجسه قريبا كان او بعيدا واذ كان
فالكسبية وان لم يتصف بها المحضوري الحصولي القديم بخصوصه لكن جنبه وهو مطلقا علم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا
من الصلوح كات للاتصاف بها واجاب عن هذا التقرير بعض المتحققين مطابقا لما قاله الصديق في حاشية في حاشية شرح حكمته
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او بنوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كافيا لصلح اتصاف
بالسكون الارادى نظر الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمى للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا الصلوح لشخص بالذات او بنوعه بالذات لا بالعرض لتحقيق النوع فيه او بجنسه بالذات بل بالعرض لتحقيق
الجنس فيه وثم من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصها بالذات ولا بنوعها او جنسها لكان
لان التوقف على النظر من الاعراض لا يفي لم يحصل في الحادث انما يتصف مطلقا حصولي او مطلقا علم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم الحصولي بالحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشى ايضا واما الجواب الذي
اشاره اليه المحشى بقوله والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للمحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المحشى فير عليه وروودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يستلزم
معابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلته المنع وابداه الاحتمال بل لا بد من قامته الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو جيب بعن التقرير الذي قرره فذنه لا يستلزم عن صعوبة الا ان يصح ان الكلام
على سلماتهم وهم لا يسلطون كون العلم عرضا عاما بل يصح كونها جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عديمية النظرية ايضا محل بنا على ان يفسر بعدم إمكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيه قائلان
 من جهة التعليل قوله بطلان على متعينين اي في شائع الاعمال الا ان قد يطلق على تقاسم النفس بآثارها بصورة

قوله على ان عديمية النظرية آه آراء آخر ادروه المحشى من عند نفسه حاصلة انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
 والمملكة ويكون البداية ملكة والنظرية عدليا بنا على ان يفسر البداية بمكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم
 إمكان حصوله بدون وجود يجوز اتصاف العلم القديم والخصوصى بالبداهة او اللازم ليس الاصلح محل النظرية
 للاتصاف بالبداهة لا العكس حتى لا يكونا متعنيين بالبداهة وفيه وجه ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف
 هو المشهور فيهم موجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
 اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفى النفي يرجع الى اللاتيات وكل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
 وجوه منها ان المراد بمكان توارد الفئتين وتلقاها على موضوع واحد الذي هو شرط اتصافه ان لا ياتي كل
 من الفئتين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابرت خصوصيته ذات الموضوع عن ذلك فذلك متحقق على
 تقدير اتصاف العلم بالخصوصى والقديم بالبداهة اذ البداية لا تاتي من ان يتعقب النظرية اياها فقدر على موضوعها
 وان كان الموضوع بخصوص في اربابها عن ذلك اجاب عنه بعض المحققين قديم بان القديم والحدوث من لوازم
 الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقديم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقديم في باب الموضوع
 بهيئة عن عروضها اياه ومن شرط اتصافه صحة معاقبته الآخر على موضوع احدها بالنظر الى الموضوع بامه موضوع
 ولعل التحقيق قائل ان معنى تلقاها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
 ان لا يجب انتفاض شئ منها بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقبل من كل منها الى الابد
 ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموضوع بها وطبيعة البداية تقتضى انتفاضا
 تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينفصل بافتقارها
 الى طباعها فليس بينهما تقابل اتصاف وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان كليهما
 من النظر فلا يمكن تحقيقه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
 فلا يمكن توارد البداية والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
 تقابل اتصاف وهكذا سواء كانت البداية والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الاتصاف لعدم
 والمملكة فيطلب اشعر الاستدلال من صحة احتمال كونها متضادتين منها ان الدليل على تقدير تضادهما يدل
 على ان البداية والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث ان العلم القديم والحصولي لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما
 دلالة على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكذلك ثابت بآراء الدليل ما يوضح نظر الشارح والمحشى

كما هو من سبب من العلم مع قولنا ان العلم قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاهم على ان هو علم حقيقة هو مورد
ثم اخلافهم في تعيين مصداقه فقال الجمهور الى معنى الاول بان البعض لافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البديهة والنظرية من صفات المعنوم وانما لا يختلفان باختلاف الاشياء من
والاوقات وان النظرية ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهة ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل المتضاد او تقابل لعدم والملكية اذ من شرط التضاد إمكان توارك كل من الضدين
على موضوع الاخر من شرط التقابل بالعدم والملكية صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انما حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انما حصوله عليه فتوارد البديهة والنظرية
على موضوع واحد والاتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب والتضاد لا يصح ان يكون بينهما تقابل لعدم والملكية والتضاد لا يتوقف على هذا المذهب منع كذا يجوز
على هذا التقدير تضاد العلم القديم بالبديهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى تضاد العلم بالبديهة والنظرية
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر ولا يتوقف حصوله المطلق عليه لانها في انه كما يمكن تضاد العلم حصوله
الحادث بها بهذا المعنى كك يمكن تضاد العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا اذا الاستناد والاعتماد
قوله كما هو من سبب من لعمري آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة واثارها بها من قولنا لا
لكنه ليس بشئ اذ مقولة الانفعال عبارة عن اثار التجردى اى قبول الاثر بغير السبب ولذا قال الشيخ الاول في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان بفعل ليكون دل على التجرد وذاك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات الشفا وناقش الصورة في النفس واثارها بها من هذا الباب ولعل نشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والاثرين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدرج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض حاشية
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى المتصور والمقيد والمطابقة مع العلوم واللامطابقة معه فختلفوا في ان ما هذا شأنه اى شئ هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شأنه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خالفوا فيما بينهم فذهب الاكثر من
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالجواب
في الذين والموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فثبت بعضهم الى ان الحمل في الذين
شئ اشئ ومثال الغاير له الماهية الشخص استدلال الاول على ما ذهبوا اليه برجيلى الاول ان الشئ يكون مباحثا
لذى الشئ والمباين لا يكون كاشفا للمباين الاخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل تقال ان يقول الشيخ مع كونه
مباحثا لذى الشئ علاقته معه هي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للامكانات ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عند
مشتراك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاجة الاولى علم ان الماد الاول الاول تحقيقا وترتبة بالتالي فخلقه والى ان
ظن قوم ان بابه الانكشاف فيما عدا القشوري هو الحصول ٤

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تخصي وقيل لا تكاد تستقصى سيجي ذكر نكده منها ان شاربهم
ان لا كل الوجود النهائي على تقدير تمامها قاضية بان الحال في الذين نفس الشيء او الحكم من الشئ لا يتعدى الى
نفس الشئ المتغايرة بالمماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذين باعتبار فهمه ايضا كما في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
الحكم من الوجه الى نفس الوجه المتغايرة بالمماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشئ الى نفس الشئ المتغايرة بالمماهية
وسيجي الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وهو مبني على بعض الافاضل كالكاتب وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
في العقل وهذا مع بطلانها بالوجه التي تنافي ان شاء الله تعالى وعليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
والحصول معنى اتراعى لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمشأ فاعلم حقيقة هذا المنشأ
قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور وهو صورة
من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عند فهم والمقولات تتألف من مقولة متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل ان مشترك بين الحقائق
المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
قوله كما جمع العلامة القوشي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامة القوشي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها
وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذين امر ان احدها حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
والتالي قائم به ومغاير للحاصل في الذين اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المتباينين
او مراده بالقائم الكيفية لا ادراكية القائمة بالذين المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن شئ اذ ان
عبارة عن الشيء الماخوذ من هي الصورة المتغايرة بالمماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من هي الصورة بل
هي امر آخر وادراك ذلك الشيء الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولنا بالشيء والمثال حتى يكون
مذهب العلامة القوشي جمعا بين المتباينين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بالتفصيل
قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مستدرجتان تحت
مقولاتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
والالم يكن المقولات اجناسا عالية ورائت فاعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العالية عند العلامة اشير ازمي كما يظهر من كلامه في درة المستبح

فهو العلم حقيقة وعليه نؤكد ان العلم من مقولة الاضافة كما نطق كجواب بل انه الاتساق من مقولة الانفعال والاضافة
تشهد بان ما نذكره من هذه الصورة الجامعة من مقولة الكيفية بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة وانفعال
لا تصنف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة يعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال يعلم من عكس بالكلية
الى قولنا الاشياء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بمعنى المصدرى مطلقا وادون بالاضافة
وهذا كما ان يطلق العلم انما يطلق على الحصول بمعنى المصدرى على الحاضرة حاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورقة منه وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل في الاشارة الى المحشى بقوله وفيه
قوله هو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علم حقيقة ويستعرف جوابا آخر لا يطابق
قوله وعليه نؤكد ان العلم ان حصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما سيوضح في الشرح والوجود غير ذلك
العامة ليست خلة تحت مقولة من المقولات لانها باسقاط عقليتها فلا جنس لها ولا هي جناس لشيء اذ لا فرد لها سوى
وهي تقياس الى حصولها نوع حقيقي كما صرح به فعلي تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم وطلا
تحت مقولة من المقولات ههنا وبهذه الظر وجه آخر لا بطل كون العلم عبارة عن حصول صورة شيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فنذكر قوله والضرورة تشهد بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة من الصورة الجامعة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب النسبة
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنتج التحاق وان كان عكسها لكن كونه حقيقة واحدة
لعله من القطر يات مع ان الفلاسفة ايتهم صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا نعلم ان العلم
بمعنى الصورة الجامعة لا يصح ان يكون من مقولة الكيفية مطلقا ولبذا الحاقه تفصيل يستحق مطالعة عليه ان
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال لا يجوز من كلام المحقق الطوسي ولا ينبغي سخا فتمت لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان اريد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه فليس ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق والمطابق
هي الصورة الجامعة بل يجوز ان يكون جازا او زائدا كما سيحققه الشرح فان قلت لائل الوجود الذي
لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذين هو حاصل قلت ولائل الوجود الذي على مقتضى رتباها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذين حين تعلق العلم به واولا لهما على ان الحاصل في الذين هو العلم فكلا
قوله الا بمعنى المصدرى آه وذلك لان المعنى المصدرى لفته هو ما يعبر عنه بالفارسية بـ *مصدر* وهو ما يراد به حصول الصورة

مسألة يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آية قال في الحاشية وضع لما توهم الختم محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو
 قلم الباشا انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر ولما قال الخشفي في التوجيه فيظهر حسن افقته باعتبار
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه إشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدرًا حقيقة لانه المعاني
 المصدريه انتزاعية والانتزاعات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها متحقق منشأ انتزاعها والثاني تحقيقها في الذهن بعد الانتزاع فالحال
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النوع من التحقيق الوجود مقدرًا على المنشأ أو هذا النوع
 من تحققها لوجودها ليس مغايرًا لتحقيق المنشأ ووجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين من يتغيرين في الواقع
 ولما الخشفي الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدرًا على المنشأ
 تعالى الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آية حاصلة انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول
 عبارة عن الوجود الذي هو الوجود بمعنى المصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى تخصص وهي
 تكون متفصلة بالحقيقة اولاً حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي تخصص لفلو كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفصلين نوعاً وهو باطل فخص عليه بان هذا التخصص ليس
 في موضوعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحيز للمعلوم بالذات فانما تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من اراد في مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لاسيما تفسير العلم بالصورة الحاصلة اولاً فسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويرتكب التباين بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق حاصل واما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحيزين حاصل واما على الثاني فيلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعاً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصص الذي ذكره الشارح نعم يدعي الشارح
 ان هذا الايراد بعيد وادعى على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية متعترقة عن الصورة موجودة لوجودها

اقول ان المتصور منه البطلان اى بعض الافاضل الكلية وكلية راي العلامة

لكما يتبين من كلامه فيما بعد لان الامر لا يتراعى لاحقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فوله عنده سوى الحقيقة
فيكون ان الاحتياج الى الادراكية ايضا لا يتراعى تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى التخصص بالنوع فيلزم ان
تقوم له المتصورات في التحقيق عندهم ان المتصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضاً نوعان متباينان فليس كذلك في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد والينبغي بين المتصور والتصديق بمعنى الاول فاللزامه متمنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فاللزامه مسلمة لكن بطلان اللزام وكونه خلاف التحقيق ثم روح
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحاً الا انه يكون تقسيم بصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وهذا التوجيه يرفع الشك
عن العلامة اذا المتباينان بالنوع المتصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قول المتباين النوعي بين المتصور والتصديق اتحاداً
اخصصيته مطلقاً بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا ينيل الى تصحيح القول الاول على ما ذهب اليه انتهى ونحن
بقولنا فيما مضى ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القديما والمتأخرين في ان المتصور والتصديق
نوعان متباينان ومتحدان ذاتاً ومختلفان متعلقاً فقط مبني على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
المتصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدان ذاتاً ومختلفين متعلقاً فقط
راي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين اقالوا بكون المتصور والتصديق متحدين
نوعاً وفراً العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المنتفع بكلامهم وبعضهم مع القول بمتباين المتصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق لم يرد من تبعه وبالحجة الاختلاف
الواقع في ان المتصور والتصديق هما نوعان متباينان ومتحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق بالاختلاف الواقع في تفسير العلم ههنا بل هذا اختلاف بين القديما والمتأخرين براسة فالقول ان
عندهم ان المتصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضاً كذلك فليس كذلك في كتبهم
ليس بشئ اوليس لما ذكره هذا القائل اشرى في كتبهم انما الذي كور في كتبهم ان المتصور والتصديق نوعان متباينان عند القديما
ومتحدان ذاتاً ومختلفان متعلقاً عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر ان لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان المتصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القديما ففسر العلم

بمحصل الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد والنوعى بين التصور والتصديق وبهذا يستل كلية راسى العلامة قطعا كما لا يخفى
 قال المشرح وهو خلاف التحقيق علم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنبوع ولعل هذا ظاهر
 غنى عن ضرورة البيان فضلا عن ضرورة البرهان في الاستدلال عليه بانه لو ازم التصور والتصديق مختلفان
 واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازيم الصفة او الموجود لا
 على التحكم اذ لزوم عموم التعلق لما بهية التصور خصوص التعلق لما بهية التصديق لعله غنى عن شرح الابانة وما قيل
 ان اللوازم معلولة للملزومات اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لا امتناع صدور الكثير عن الواحد فحقيقه
 وفيه ظاهر اذ يكفي صدور الكثير عن الواحد كقوله اجهات الحثيات كما تقرر في مقوله فغاية الزم من كون اللوازم
 مختلفة اختلاف الملزومات باعتبارها بالاعتبار غير محذور اذا الفرض ثبات التغاير النوعى بينها ثم ان كون اللوازم
 معلولة للملزومات محل بحث وثارة بان التصديق ينقسم الى الشديرو الضعيف كما صرح به الشيخ في بيان الاستدلال
 ومن المقرر في مدارك المشائيه ان الشديرو الضعيف مختلفان نوعا واذا كان قسام لم تصديق مختلفة بالنوع
 قال التصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول في ههنا اشكال من جهتين الاول ما قاله الفاضل انما هو
 في حواشى الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير مقبول ان التصور عبارة عن المعلوم ما هو واضح
 تشخص خاص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا لما بهية التصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
 واحدا ايضا لتشخص ليس لما بهية فليكن يكون المعلوم مع الشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
 مع الشخص بل مع عوارض اخرى فحينئذ ان المعلومات ما بهيات مختلفة فليكن يكون التصور نوعا واحدا
 الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور لم يتعلق بالنسبة نوع واحد
 المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الظاهر ان الشك الوجودى والتخييل لا يفرق النوع متخالفه باى معنى اخذ من
 تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يفرق بينهما ويقال انها هاتان الوحدتان
 ويقال ان اتلافهما ليس في مرتبة اختلاف التصديق فنجعل نوعا واحدا لا شرا كما في طريق الكسب ونحوه
 والتصديق نوعا آخر لعدم شترهما معها قول الاخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخط فانه كون التصور
 نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافى تحت انواع سبعة وثلاثى انه يلزم استحالة التصور والتصديق حينئذ
 التصور بالقضية او كونه التصديق للاتحاد والعلم والمعلوم ذاتا فليكن يجمع القول بكونها نوعين بعبارة
 ولم القول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصورى وبان الاتحاد وبين التصور الجامع والتصديق
 لا ينافى التباين النوعى بين تطبيقهما ليس بشئ الا الاول فلان قصرهما تهم تقتضى ان يكون العلم مطلقا
 متحدا مع المعلوم وايضا لما جاوز انكشاف المبين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجوزها في نحو

قوله ليس الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كما لوجود الخارجي وافراد النوع
الحقيقي سواء كانت اولية ذاتية قوية حصصية او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة واللامتق نو حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والا افراد حصصية لا تكون متحدة الخلق ولا في الحقيقة الخلق مع طبيعتها
الكليته بل بالاعتبار قال الاستاذ عند النظر قد اضطربت الاقوال في شأنها فبعضها يدل على التغير
الا اعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلا يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا
الا كما يقال النفس المطلق ذاتي لذاته مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مباحيا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مباحيا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباحيا لما هو فردا له اذ اما
بانا لنقل الماهية الكلية للتصديق لا بالاب الوجود العرضية واما التصديقات المعينة فعلمها حصصية باجملة لا تفصل
بكنة التصديق فلا ينبغي ان يصح ان يكون التصديق ماهية بكنية لا ضابطه في تعلق تصور بذاتها والى منع مكابرة
وهذا التقدير يكفي في لزوم الاشكال في اقل حال الاشكال لزوم صدق شرطيتين متناقضتين فبني ان المناقاة
بينهما ثم اذ نقض الاتصال فله لاد وجود اتصال اخر نعم تافى توليها سلم بكنة لا يستلزم تافى الشرطيتين الا ترى انهم
استلزم التقدم للمجال المنقضي فجز ان يكون تعلق تصور بكنة التصديق محالا والحال جاز ان يستلزم محالا اخر فافهم
قوله فيكون فردا في الخلق يقال قد صرح الحق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراد الغابر
للماهيات فانه يقال على وجوده لعله وجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجوده الجواهر وجوده لا عرض لا وتو
وعدها وعلى وجوده القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجوده الواجب قدم واولى اشد واقل
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجوده الواجب في كونه وجودا متدرجا واولى من وجوده الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف واما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة
الى الخلق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف
قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افرادة قوله وايضا استراد الوجود انهم
قال في الحاشية بهذا القول دال على ان قول الخش و افرادة افراد حصصية دليل ثمان لائمة ليس الاول
فظهر ان عبارة الخش شمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والمثاني قوله افرادة افراد حصصية

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لما هو هذا انما يستقيم على التغير الاعتباري وتفسيره حصته الطبيعية لما هو
مع قيد بان يكون القيد خارجا وتقييد وخلايل ولا ظاهرة على التغير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود لمصدرى منحصر في الحخصص وان حقيقة ليس الا ما حصل
في الذهن حين الانزع وانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه كما هو رأي الشايع واخره فكون الوجود
نوعا حقيقيا لم افرح لا يكون للوجود تحصل الابقس الاضافة والتوصيف لا قبلها والاضافة محصلة
للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولوجود ان تكون له افراد غير الحخصص ايضا فاثبات نوعية الوجود لمصدرى
في غاية الاشكال فيجوز ان يكون مفهوم الحاصل في الذهن عرضيا لما وتكون تلك الافراد وكذا ذاتية مجبولة
كما في سائر التحاليل المتصلة وباجمله لا يتم الدليل الذي اوردته الشايع لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول الصورة
الاذا لم يكن للوجود لمصدرى فرد غير حصته او نوعية بالنسبة الى الحخصص طهارة وبالمكان له افراد غير الحخصص ايضا
فبنوعية بالنسبة اليها في غير الحخصص ان جعل قوله لان حصول الصورة نوع متشكلا على دليلين لا يتخلو عن سماجة
قوله كما يقولون انه قال البصير الشيرازي المعاصر لحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكل في نوع حصصه
في نفس الامر او حصة ليست فيها كيفية تصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير
تحقق الحصة يكون الكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر
بل تريد انه لو تحقق ذلك المتعبه كان الانسان نوعا له فان فردية حصته للكل انما تكون على تقدير تحققها
ولاشك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وعرض عليه المحقق الدواني بان نفى وجود الحخصص
في نفس الامر مسكوبة فانه حصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصاوتة وموضوعات في
الموجبة الصاوتة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة
وما ذكره من ان حكمهم يكون الكل نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحخصص تنحصر
بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا ما يرفع
الامان عن احكامهم ان يجرى هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور
الاعتبارية الاتراعية كالاضافات غير باكم المنفصل مع تفهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين
ذلك الامر المسمى بالوجود فثم لا يخفى ان الامكان اذا عرفت بانه صفة محوجة الى السبب كان رساله واذا عرفت
بسبب الضرورة كان جدا ليعلم ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعب عليه معا صر بانه
ان اراد بقوله الحخصص تصير موضوعات رآه انها تصير موضوعات في الحقيقة الموجبة الممكنة والفرضية كقولك

لأنه مصحح بجزئية التقييد

امكان التقييد مستلزم لاحدها فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان ارادنا تقييد موضوعات
 في القضية الموجبة الفعلية الصادرة فهو قول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في
 هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها آه ان حصته اختراعية صرفة
 واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لانفسها ولا منشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
 فلا يخفى انه سفسطة اذ حصته الوجود مثلاً امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
 واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية شائبة ما تحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
 لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المشرع في مرتبة الحكاية الالمنشأ فلها وجود وتحقق في
 نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها تحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الابدال انتزاع في مرتبة الحكاية
 وخصوص الجواز الذهني فالقول بانه لاحظ لها من الوجود نفس الامر سفسطة ان اراد ان السحبة ليست
 موجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها منشأ انتزاعها مع كونه خلاف المفهوم من كلامه لنفي
 الوجود بهذا المعنى لا يجدي فيما هو بصدده اذ قد يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصته انه نوع له
 في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او منشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
 المحقق من كون اخص موضوعات في القضايا المبرجة الصادرة وجوب وجود الموضوع في القضية الجوهرية
 الصادرة في غاية التحقيق وذلك لان اخص امور انتزاعية والانتزاعات لها سخوان من التحقيق والوجود
 الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن وجود المنشأ
 فاذا انتزعا حصته مثلاً عن منشأ فلا ريب انها توجد في خصوص الجواز الذهني بوجودها عن وجود المنشأ فاذا
 محمود الابان قلنا وجوده يمكن مثلاً فلا شك ان حصته الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعاً للقضية الفعلية الجوهرية
 الصادرة والفرق بين قولنا اجتماع التقييد مستلزم لاحدها وبين قولنا وجوده يمكن اطلاقه على الجواز
 قوله لانه مصحح بجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزءاً من حقيقة الحصة فلا معنى لكونه لطبيعياً نوعياً بالنسبة
 اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعي جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لاتمام حقيقتها واحتماله
 يكون مغايراً للكل ولا يكون محمولاً عليه صلاً ولا تقبيلاً نه على تقدير كون التقييد جزءاً كانت الافراد اخصصة
 مع تعانيرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
 مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة
 الواحدة المتفقة هي فيها ولا معنى بالاتحاد والنوع لا هذا فهذه ان من قبيل بيانات المجانين

تفريع التباين الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه لاسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير معقولة لا تتنازع الاتحاد وبين القولين التباينيين ارتفاعا على التقييد على الطبيعة وانما جزئية تنافي محل الموجب للتعريف لا ثالث لها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا المتغايرة بالذات لا الاتحاد
النوعى الا الاتحاد بالذات وهذا غير حتمي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد تقاطعها فوجدت
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والنفس متحدة بالنوع اذ بعد تقاطع خصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتقدمة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخاليف النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للخصه ان الطبيعة قد تؤخذ بمهته بالقياس الى ان
تتكون مجموعها وقد تؤخذ بشرط لا شئ فلا تحل كما قالوا في الجنس ونوعه الطبيعة انما هي حين اخذها بالشرط
قوله ففزع التباين الاعتباري آخر هذا الكلام من استاذ المحشى مناد على عدم رجوعه الى شرح اسلم لاستاذ
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشى في شرحه لاسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافا الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصته
في كانت الحصته هي الطبيعة والفرق بخوم من الاعتبار انشئ وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصته في اللفظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت فيها فتمت الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصته فالإضافة انما هي في اللفظ وحصته هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الخصه لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرض
اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسير المفرد
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في الحصته
ليس امر معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المستعمل في الحصته هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيد ما كما سمح نقله
من المحشى بل كلام استاذ استاذ المحشى ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحل كلامه على خلاف جهته
وخلاف التباين من عبارة بعيد عن الفطرة فقد سببان ان تفريع التباين الاعتباري في كلام شارح اسلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشى تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح اسلم
قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصلة انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصته فلا يخيل ان يكون التقييد جزءا منها
لها اوجزا خارجا لا يسيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من جملة على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حل الكل على الاجزاء والجزء الذهنية متحدة مع الكل في انفسها ومنها وخارجا مع ان الامر ليس كذلك

وايضاً على تقدير عدم الدخول لا يظهر منها وبين الشخص على راسي المتأخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخله في مفهوم الحقيقة ودون حقيقتها
ولما ان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون الفرق بينهما وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في مفهوم
المهمة القدرائية وطبيعية فارفع الاضطراب استقام التفرع هذا ما ظهر لي الآن لمعل السجدة بعد ذلك ان القول
عبد العنان كلام الاتحاد منقصر الى توضيح وتبيين فلا بد ان اتي بها فاستمع

اذا تقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجبر وقد تكون من غيرهما والاتحاد بين المقولين المتباينين
محال عندهم وايضا لو كان التقييد جبراً او مبنياً يصير منزلة الفصل مقوماً للحصة مقسماً للطبيعة فيكون الطبيعة جنساً لا نوعاً
اذا التقييدات تحت لغة كونهها باختلفة باختلاف التبيين فتح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصة المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضاً اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ لو كانت الطبيعة جبراً خارجياً لكانت خارجاً عن الاحتمال لكون احد
الحجب اثنان خارجياً والآخر مبنياً كما سيحكي تحقيقه وهذا في كون الطبيعة نوعاً لان النوعية توجب
الاتحاد والحمل في سباب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع التقييد بان يكون
التقييد وحسلافه والتقييد خارجاً عنه والثاني ما لا يكون التقييد وحسلافه ايضاً وهذا مراد من الشخص والمراد
بالحصة في قولهم كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيهاً
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية المتراعية سوى الحصة الاعتبارية وان المعاني المصدرة
بالنسبة الى تلك الحصة انواع حقيقتها وايضاً لو كان مرادهم بقولهم كل كلي بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره المحجب لكان كل كلي بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعاً حقيقياً ايضاً وهذا مع صراحة بطلانه خلاف ما هم
قوله وايضاً على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راسي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكل المتخصص بالشخص في الواقع من دون
اعتبار يعتبر وبما لا يلاحظ واما الحصة فهي عبارة عن الكل المتخصص في لما لا يلاحظ باعتباره بان يعتبر العقل لكل
متخصصاً بالتقييد لا يكون هذا التخصص باعتبار العقل وبما لا يلاحظ وهذا هو المعنى بدخول التقييد في لما لا يلاحظ والملاحظ قال
قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة
الماخوذة مع التقييد بان يكون التقييد وحسلافه والتقييد خارجاً عنه ودخول التقييد في
معنون الحصة فالقول بكون التقييد وحسلافه في عنوان الحصة فقط دون المعنون يتكلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فانهم

قوله لا متناع الاتحاد لان مقتضى من مقولة الاتحاد الطبيعية قد يكون من مقولة المحجر وقد يكون من غير
قوله كل المحجب بالفتح اى تنافى حل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجب كونها نوعا كما قوله ولا ثالث لها
لان المحجزية الالهية عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكذا مع الكل فى الوجود حتى يتحقق المحجب بها
والخاصية على ذلك فذهبت احدها توجب ههنا الاتحاد والنسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد قيل ان الحصة لا تكون الا للمعاني الاتزاعية وتلك الاتزاعيات ليست بدخلة تحت مقولة
الذات المتدرج تحت المقولات انما هى للماهيات المتصلة لا الاعتباريات الاتزاعيات فلا يلزم الزم ولا ينفى ما فيه
اما اوله فلان قوله ان الحصة لا تكون او تم بل الحصة كما تكون للمعاني الاتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتصلة ايضا
لان الحصة تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا سواء كانت الطبيعة اتزاعية او
غير اتزاعية وايضا قد اخذ الطبيعة فى القسم اعلم من ان يكون اتزاعية او غير اتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعاني
الاتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائمة كل على نوع حقيقى انتهى الى حصصه وانما ثانيا فلان كون الاتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الاتزاعية
كالزوجة والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه ادرا اتزاعيا كما يصرح بالشرح والمصواب ان يقال
ان الاتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كونها بسا نط عقلية وان كانت عرفيا والكلام هنا
فى حصة الوجود لمصدرى والوجود لمصدرى ليس بدخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها على تقدير كون التقييد
جزا ومنهيا للحصة التركيب من مقولتين قباينيتين للاتحاد وان كان كون التقييد جزا ومنهيا مع عدم لزوم نهى الاتحاد التقييد
قوله لان المحجزية الالهية التى قال شيخ فى المقالة الخامسة من الهيات الشفافة اتحادا بنفس الفصل ليس الا انه
شئى كان يتضمن كنهس بالقوة لا يتلزم كنهس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الاخرى المركب فانما
هو اتحاد شئى بشئى خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امرانا راجعا عنه ليس احدها الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثانى اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها متحد فيحصل منها شئ واحد لما بالتركيب
بالاستحالة والاتزان ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذى
لا تقوم بالفعل بالذى تقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحد مثل اتحاد الجسم والبيتا من هذه الاقسام
كلها لا يكون الاتحاد فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزاء ولا يحل القبة شئى منها على الاخر بالتواطؤ ومنها
اتحاد شئى بشئى قوة هذا الشئى منها ان يكون ذلك الشئى لان انضمام اليه فالذين قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال زهنية احدها وخارجية الآخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فليس معنى الوجود بان يكون
 ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والحق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والحق بل على ان يكون نفس الخط وذلك
 انفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة هو في نفسه اى شيء كان بعد ان يكون وجوده لانه هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احده لکن الذي هو متعلق له حيث
 يعقل وجوده منفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم ينفذها على انه معنى خارج لا على الشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تخصيصا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل ومحصّل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يقسم من حيث هو غير محصل عن الذهن فيكون هناك غيرة لكنه اذا صار
 محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل
 وتحققه فكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما قلنا هذا الكلام مع طوله لكونه نصفا
 ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع كل جملة او تقررا وجودا واختلاف الاجزاء الخارجية وهذا من قطعك عن بيان
 قوله فاحتمال زهنية احدها وقيل ان خارجية احد الاجزاء المستلزمة خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها المستلزمة
 ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ياتي مع الكل الخارجي بالاتيح ومعها خارجية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين
 والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء البقية والخارجية عدمه كلفعلها يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل و
 بعضها خارجية غير متحدة مع ولا احتماله فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين المهم اذ كل واحد
 من الطبيعة والتشخص جزئي للتشخص عند القيد ومع ان الاول جزئي فذهني والاخر جزئي خارجي ولا يمكن صلاح هذا الكلام من غير
 حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء البقية لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان الشخص لا
 عليه كما لا ينبغي ومع فالتقييد بجزء خارجي للمعنى المحصنة والكل جزئي ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

وتمن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق التلويح على ان المحصول هو الحصول على ما اولاهنا انك قد عرفت اننا من
 كلام الشيخ في اشعار ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع اكل في الوجود والمركب الذهنى موجود واحد لكل العقل
 يضرب من التلويح على ان عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شيىء معين شيىء وتجوهره
 يكون كلامها في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد معين لكل واحد منها وعين المركب البقير فالقول بان
 الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء البقير مخالفا لمقتضى ما تقدم
 ومناقض لتخصيصا تم فضلا عن ان يكون هو عين مراحم وانما نيا فلان ان كان المراد يكون الجزئية
 الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى صلا فلا يخفى انه سفسطة او انجز الذهنى لما اتحد مع اكل اتحد مع الاجزاء الاخرى
 البقير في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخرى مستقلا لا فعلى مقتضى
 تسليم غير نافع لمقصوده وانما كما قلنا لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسما ان احدهما المركب
 الذهنى وهو عبارة عما لا يكون اجزائه تمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
 عن وجود الاخر وهذه الاجزاء معمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني في المركب الخارجى
 وهو عبارة عما لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدة مع بعض
 ولا مع اكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المعمولة متحاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتساريا
 وليست شعري ان المركب الذى احد جزئيه ذهنى والاخر خارجى ونحل في اى قسم من قسميه ولعل هذا
 قسم آخر من المركب يبرز بين المركب الذهنى والخارجى قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولى الالامى وانما
 واما رابعنا فلان الاجزاء الذهنية متحدة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب
 خارجيا والاخر ذهنيا يلزم اما وجوده بنفس بدون الفصل واما وجوده بفصل بدون الجنس مع انه خلاف
 ما تقررت به واما خامسا فلان قوله اكل واحد من الطبيعة والتشخص وليس شيىء اذ من يقول ان الطبيعة
 والتشخص جزءان للتشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى النحل كما مرج به سيد المحقق قدس سره
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان للتشخص كما ان الجنس
 امر بهم في العقل يحتل مديات متعددة ولا يتعين شيىء منها الا بالقوام المنفصل وهما متحدة ان جعلوا وجودا في الخارج
 ولا يتايزان الا في الذهن بل كل الماهية النوعية تحتل مديات متعددة ولا يتعين شيىء منها الا بالتشخص من قسم اليها
 وهما متحدة ان في الخارج ذاتا وجعل وجودا تمايزا في الذهن فقط فليس في الخارج شيان احدهما الماهية
 الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك لا موجود ولا

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد المحصنة
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم المحصة قسما للشخص فانه مشروط باتحاد قسم قال
في بعض تعليقاته انه ليس الخارج الاشياء مخصوصا مقترنا بعارض مخصوصة ويقال للشخص ثم لعقل قد يخذ
ذلك الشيء مرجح مع قطع النظر عن العوارض يقال المطلق وهذا الكلي الطبيعي وقد يخذ معها بان يكون كل من
والقيود اخلا او التقيدوا خلا والقيود خارجا ويقتل الفرد والمحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان لعقل يفصلها الى ماهية وشخص كما يفصل الى ماهية النوعية الى الجنس ولعقل في الكلام في
نص على كون الطبيعة لا تشخص جزئين من اثنين من شخص عند من يقول يكونها جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام انه ليس بشي اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الى ماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها الشخص على انه خارج عنها الحق لما بل على انه محصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة يحصل امر واحد ذلك هو المحصنة
وبعينة الشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع والجنس ولعقل وح لا يلزم ان يكون الانسان غائبا في الشيء مثل ما
قوله لا يقال يمكن الفرق انه انت خبر بان المشرق بين المحصة والشخص بهذا التوجيه صحيح صلاحا لا محذورا على جود
الطبع في الاعيان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلان المحصة عند من
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدها او الموصوف به بان يكون التقيد من حيث هو كالتقيد في وجودها
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في الخارجا لعقل لا انتزاع
او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص اما عدم صحة عند منكري وجودها في الخارج
فان الطبيعة الماخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بوجوده في الحسائط الذهن اعتباره
قوله فانه مشروط باتحاد القسم لا يخفى عليك ان اتحاد قسم الشخص والمحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود
الطبع في الخارج اذ على تقدير وجوده فيقسم الشخص ليس الى الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما قسم المحصة فقد يكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وتكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد باتحاد قسم الشخص والمحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلافا لمتبادرين
فالا تشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبيعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال الخ في بعض تعليقاته انه هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والمحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفى حقيقة
موجودة في الاعيان اما بانضمام الشخص كما هو مذهب الشيخ واخره واما بنفسها بلا انضمام شخص عارض
كما هو مذهب من يقول بان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما بالاشترار ما بالامتنياز والشخص ليس امر ازا

قوله على رأي السائرين أي بعضهم القائلين بعدم خيرية الشخص الحقيقية الشخصية فان أكثرهم كما يشعر بعض عبارات المعشئ في بعض المقام يقتضون اثر المتقين في القول بخيريتهم قوله الا ان يحل غاية التكلف فان الظاهر من اختيار دخول التقييد وخرج التقييد فيها الدخول واخرج بالمتبعية كغير واحد وهو مقتضى

عازيا لا يمنعها اليها ولا يمتنعها عنها بل لما هيته بنفسها تشترك بتعيين في اسماها الموجودات وباجلها ليس جودا لطبيعي على هذا التقدير موقوف على اعتبار العقل وانزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو مخرج قطع النظر عن الشخص قسم الشخص والصفة ليس احدا او قسم الشخص لئلا لما هيته الموجودة في الاعيان انما قسم الحصة فتكون باهية اعتبارية انزاعية وقد يكون باهية حقيقية موجودة في الخارج اما انضمام الشخص بل انضمام شئ وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح محظوظ جدا لانه بيان للمعنى الاتحاديين الكمالين الشخص عن مشيئة جودا لطبيعي في الخارج مع ابطال الفرق بين العقل بوجوده في الخارج وبين القول بمعنى وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعرف بانفاهه نظر

قوله اي بعضهم آه قال في الحاشية اشارة الى رفع سوال يزول على الاستاذ وهو ان السائرين قالوا يكون بخيرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ وانظر على تقديره فذريعة الى المراءى من السائرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة دون معونها لا يفتح الحكم بعدم اعتبار الفرق بينها وبين الشخص على رأي السائرين مطلقا او بعضهم كصاحب المواقف غيره قالوا يكون بخيرية الشخص الحقيقية الشخصية الغير والاقترار الذي ذكره المعشئ في غير عليه ما يورود على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتضون اثر المتقين آه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما مبناه المصدرى لا تراعى اى نفس التمييز واليقين وهذا المسمى ليس له وجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انزاعه اى ما يتميز به الشئ وليس بغير غير مساوق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عديا انزاعيا اذ لو كان كذلك لابلد من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض والاعتذار من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانزاعه فان كان هذا المنشأ انزاعيا امرا تراعى الكلام في منشئه ويتبنى بالاحتمالية الى امر موجود في الواقع مع عزل الحظ عن الاعتبارات العقلية والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانزعاجات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة والاعتبارات الجوهرية بالشخص قد خلعوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى النفس وقد مقرر في هذا المذهب مفصلا واخترت عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجه ثلاثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والشخص تركيبا مختلفا فيجب ان يكون حيزا لها جزأ ان خارجيا اذ انجزا الذي يحجز انجزا كسارحي

ومن البين ان ليس ههنا جز خارجي غير المادة والصورة اللتين يحذاهما الجنس والفصل الثاني
 ان الشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحل عليه جملة الذات واللازم باطل اولا لا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس بشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
 هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جز منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بوجه
 وانت تعلم ان الاعراض الاول عني على تلازم التعيين القائل يكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
 فذلك الايراد غير وارد عليه واما الاعتراض الثاني فمضى غاية السقوط اذ قد عرفت في تقريره ان المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخص متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
 مبنية بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاقول كما بل على انه يحصل لها بها
 فيصير النوع بانضمامه يحصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع وبعبارة الشخص لا يقول ان ههنا شخص واحد
 شخص بالذات الآخر شخص بالعرض هما صارت متحدتين بالذات حتى يراد عليه قال فبهذا الايراد عني على عدم فهم المراد
 واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم تعلم عند القائل يكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول ان
 في الذهن جزء الشخص الذي شخص في الذهن شخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ان يكون جزءا من العلم
 وقد يورد على هذا المذهب لاثبات ابطال الاتحاد بين الاثنين قتال وذهب بعضهم الى ان الشخص عرض الماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة للشخص وتصير بوضع الشخصيات
 الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالوجود في الخارج شيان الماهية لا بشرط شيء او شخص
 اى الماهية المعروفة للشخص بهذا المذهب باطل ما اولا فلا للمكان الشخص عرضا للماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عرض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعرض على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخلو ان يكون الماهية في تلك المرتبة زائلا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم يكن الماهية
 في تلك المرتبة زائلا لكان شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض لا العروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميل لليس ذات وجه لا استيعاج في تميازها الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون نافرض بانه الامتياز بانه الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ الشخص عبارة عما به الامتياز
 ويتحقق ان هذا العارض ليس منشا للامتياز واما ثانيا فلا بد لو كان الشخص عرضا للماهية منضمها اليها فلا يمكن
 ان يكون قائما بها وحالها فلهذا اذا العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعيين الحال
 فرع لتعيين المحل فالحقيقة التي هي معرض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عرض الشخص ولو قبلته
 بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى بانه الامتياز وتعيين واما ثانيا فلا بد قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض عارض فلهذه صارت فروع حقيقة
 من الحقائق مجبولة بجعل كثيرة فاما ان يكون اثر كل محل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شئ متشعبة شخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروفة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تصير افراد استكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر كل محل من تلك الجعول تصاوت الماهية بذلك العارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجعل مخلوطا
 بذلك العارض التصاوبا به يطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروفة
 للشخص فاما يصح على القول بالجعل المولف ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط ههنا وعرض الشخص
 للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروفة للشخص لا يقال اثر الجعل عرض للشخص
 لانما نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالشخص فيكون الجعل مولفا وان كان عرض للشخص بعد الجعل فلا يكون
 الماهية المعروفة للشخص اثر للجعل وبالجمل لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
 شيئا قبل الجعل فالماهية حين تقرر تصير شخصا وممازاة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
 انضماما لعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من انه مسلم وتحقيق المقام ان ههنا ذهبن
 مشهورين الاول ان وجود الكل الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هيات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينز عنها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبايع على هذا التقدير ليست
 بموجودة الا في الذهن بعد الاتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناش لا تنزع الطبائع وممازاة بانفسها
 والشخصات الحقيقية نفس ذواتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكونها معروفة لشخصات متعددة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منتزعا الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى يخيم اليها الشخص لاجزاس حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتمازاة عن الاغيار ونفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص وتلك
 الحقيقة جزئين من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره الشريعت ان القول بخبرية الشخص الحقيقية الشخصية
 يعني على ان لا وجود في الخارج الا لاشخاص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل سار وجودها في اعتبار العقل فقط فاشئ يكون نسبة الى الشخص نسبة تجنس كالفصل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كحال جنس موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لما في القول بخلافه لايتاني الا بالتركيب التكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان يخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم التبعيري
عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتقارر النظر فيعتبر التقيد على انه تقيد ولا يجعل الالتفات اليه
بالذات من حيث انه امر يعبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيد كما

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزئ للتحقيقة الشخصية وتحتوي معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو منهيب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي حين مجموعيتها من الجاهل تصير نفسا فيها بافاضة الجاهل
بلا زيادة امر عليها وعرض عارض لها متفردة ومتشخصة وتلك الذات كما انها باه الاشتراك كك
ما به الامتياز ايضا بعرض عارض واتصاف امر في نفسها ككل وعام مشترك ومطلوب بينهما
خاص مشخص ومميز فان قامت هذه الاوصاف متباينة اذا لعمري في ان الخصوص والاطلاق والاشتراك
التشخص والتمييز فكيف تجتمع في واحدة قامت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومهونة على خصوصية بل نفسها متفردة بتفردات متعددة ومتعينة بتعينات
كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل هي
تعيين والقصص على شخص يتاني الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبغث شوب وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا اصلا سواء كان
منصفا او منتزعا وايراد دلائل وجود الكلي الطبيعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا ينبغي ان المفهوم التبعيري للخصه ليس الا الكلي المضاد الى قيد او موضوع
بان يكون التقيد من حيث هو تقيد اي من حيث انه رابط بين المطلق والتقيده مرة للمخاطبة الطرفين بالذات
وخلالها والتقيده عن المضاد اليه او صفة خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الافق المبين التي سينقلها المحقق
فالتقيده ليس دخلا في مفهوم الخصه اصلا او مفهومها ليس الا المطلق المضاد من حيث انه مضاد او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاد اليه او صفة خارجة عنها وتقيده بما هو كذا دخل فيها ولعل المحقق اراد
بالمفهوم التبعيري للخصه الالفاظ التي يعبر بها عن صدق الخصه كما يقال وجود زيد حصه للوجود ولا ريب ان
زيدا دخل في هذا المركب لا ضافي فضا القيد ايضا دخلا في المفهوم التبعيري للخصه ولا ينبغي سماجته
قوله فيعتبر التقيد التبعيري وذلك لان لولم يعتبر التقيد من حيث انه تقيد بل من حيث انه قيد بالكم كمنه بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعذر المحضة فردا من حيث ان مقتضى بيان المقيد في كل مرتبة هو التقيد حتى لو لوحظ التقيد
بالاكتفاء اليه على ان يتعدى طبيعة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد اوسع حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان ملاطحة
التقيد ولو اعتبر التقيد قيد كان التقيد التقيد بالتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهت ملاحظة الفصل

ثم يهنا كلام وهو انهم قالوا يكون بعدو المحصل شي واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقيد والتقيد
مستقل فتعذر المحضة كما هو خارجا عن اعتبار التقيد مع التقيد حتى يحصل التقيد ثم كذا حاله التقيد فيجب
التقيد الى غير النهاية كما يذهب سبيل للزوات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين الزاوية الملتزمة وجوب الترتيب
هذه الزوات كما ان يكون بين المطلق والتقيد امر موجب للترتيب في التقيد غير المتناهي فيلزم ان لا يحصل
بكتبتها تفصيلا اصلا الانتفاع احاطة الذهن بالانتهاي واجاب عن بعض المقتضين قدس سره بان التقيد ليس
مصدرا حتى يكون تخصصا بالاضافة او توصيفا بل معنى حرفي بين المطلق والتقيد نعم لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جعله حصته من اعتبار التقيد وكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تقيد المحضة
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجوده يشك في قيد الوجود لانه ملحوظ ولتقت اليه
من حيث انه امر مقيد مع طبيعة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وارتباطا من حيث انها
امر مستقل مقيد مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا المنهج صار التقيد قيد من القيود وكما ان مزيدا قيد الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعذر المحضة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقيد
واخلا في معنوا المحضة وتحققها يلزم كون المحضة فردا اذا الفرد عبارة عما يكون التقيد والتقيد كالاتما
والخلين فيه وج هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد من دون
اعتبار التقيد به وقال بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعذر المحضة فردا الشخص
لانه لو كان المراد بالفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والتقيد كالاتما والخلين فيه لم يصح قوله فتعذر المحضة
فردا لان التقيد والتقيد ليسا به خلين في هذه المحضة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان تقيد بها صار خارجا لان بعد صيرورة قيد افيكون التقيد والتقيد كالاتما خارجين عنها
غير خلين فيها فلا يكون المحضة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض قول لا يخفى ما فيه اما اوله فلان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية اسقوط اذا التقيد والقيد اللذان هما واخلا في هذه المحضة هو قيد التقيد والتقيد كالاتما عليها
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارجين عن بل لا بد من كون القيد
او معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقيد به خلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امر معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس الى حصته وكانت احصته بعينها هي الطبيعية والفرق نحو من الى اعتبار شي
قوله كما ان نسبة الخراساني على رأي الخراساني القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة الطبيعية

واما ثانياً فلو ان قوله ان تقيد بما صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقيد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا متبرعا مع الطبيعة قول التمسك
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون احصته فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيد خارجا كالقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
الشيء بالتقيد ودخل في هذه احصته قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون احصته فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن احصته لانه
عبارة عما يكون التقيد داخلها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيد اكان خارجا القيد كالقيد الاصل
فيكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين فتشخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون احصته فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه حمل كلام صاحب الافق السمين على ما حصل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كلياً فلو لم يكن
نوعا بالنسبة الى المحقق من بعد الاخير لان الثالث من القسم الاول لا كشية الاشارة الى الأشخاص انت تعلم ما فيه او على
تقدير كون التقيد كلياً يكون احصته صفحا من الكلى وحينئذ نوعية الكلى بالنسبة الى المحقق وفي هذا الكلام شيء آخر اتم الخ على
قوله اي على رأي الخراساني آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزأ من حقيقتها بل جزء من معنوها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضيه انزوديش نهود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صح لشيخ في اشعاره والنهاية حيث قال في اشعاره واما
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية المحلية تتم بامور ثلاثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعه ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين
بإيجاب سلب في النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
المعتل الصريح بطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب والجملة القضية في
اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية والاربيان الموضوع والمحمول سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما
او لم يؤخذ ذلك ليسا بحكائيتين أصلا ولا يصح انصافهما بالصدق والكذب بل يتم بالنسبة التامة الخجبة
لذلك بل اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لانتصاب المعنويات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص الحقيقة حقيقة لها وان كان من الطبيعة بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض تسمى
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى وحسب
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صح المحقق الدراني في حاشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف نظر انما خارج
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سر انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الحجة المارة واذا لم
تكون كاذبة فلا بد من رجل الحق فيها والا فلا معنى للاتصافها بالصدق الكذب بالنظر الى مطابقة الحجة المارة والحجة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلا بد من قولها في سائر القضايا الغير فقد ظهر ان زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصح
قوله لكنها مختلفان الخ اقول ان الكلام عجيب جدا اما اوله فلا شك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص
من دون اعتبار المقابلة وفرض الفارض سوار قيل ان الشخص منضم الى الماهية او تستخرج عنها او جز من الشخص ويقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفسه فانه بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحجة عبارة عن الكلي المتخصص
في لحاظ الفصل فقط فالفرق بين الحقيقة والشخص بحسب المصادق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاقتران والاكثناث بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة للمخولة بهذا العنوان ليست موجودة الا
في ظرف اللحاظ وليست موجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه لعب القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد المعنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاكثناث
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في اشخاص الوجود وبها الاشتراك نفس بابه الاستيلاء ولا احتمال
اح كون الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض اذ لا دخل للعوارض
في الشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكثناث والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلانه قد مر في حاشي فيما سبق بكون الحجة قسما للشخص مع هذا التبريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فتط اذا التقا بحسب العنوان لا يوجب كونها قسما مباينا كما لا يستحضر
واما خامسا فلانه ان اراد ان معنوي الحقيقة مطلقا سواء كان حصة الكلي الاخر عن الاعتباري وحصة الكلي
الموجود في الخارج ومعنوي الشخص احد فلا يخفى بطلانه اذ حصل المعاني المتزاوية للشخص ليس معنونهما واحدا قطعاً
وان اراد ان معنوي الكليات الموجودة والشخص واحد مع كونه خلافا للمتناقض عبارة غير نافية ههنا كما لا

كما ان مصداق موضوع المهلة القدرائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي صفة
المعوم والوحدة الذاتية لكن شكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية للمعوم الا ان يقال
انه ايضا باعتبار العنوان الاعتبارية الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد ما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيب ما قيل ان اختلاف موضوع المهلة القدرائية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التباين في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو وان موضوع المهلة
المطلق من حيث هو موزان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معشئ آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقيد الاطلاق في العنوان لا في المعنوي والالم يتبع المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني فيتحقق فرد ويتحقق بالتفافية والثاني يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق الا بتفافية
جميع الافراد ويجري على الاول احكام المعوم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام المعوم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول والثاني فلو كان التقاير بينهما بحسب العنوان لم تكن مناط تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن يتشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين آه
والشخص بحسب العنوان فقط فضلا عن اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون كخصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان كخصص الكلية
الموجودة في الاعمال ليست باعتبارية وان كخصص الكليات لا تراعية فلا ريب في كونها اتراعية اعتبارية
سواء قيل بدخول التقيد في عنوان الحقنة فقط او في معنوها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان
معنوي الحقنة والشخص احدا وانما التفاوت بينهما بحسب التبعية والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصيصة اعتبارية مطلقا لعدم كون التقيد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في كخصص الكليات التي هي اتراعية
ولتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحقنة عبارة عن الكلي المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقيد باعتبار العقل وتعلقه وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري وانما الشخص موضوع عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعلقه ولا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قاله الشارح في حواشي شرح المتهذيب قد سبق نقل قوله من المعنى
قوله اللهم الا ان يقال آه ولعله ضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهره انه لما لم يكن التقيد الذي هو امر اعتباري اذ
في معنوي الحقنة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة فضلا
اذا اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنوي بالجملة لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة على هذا التقيد
ليس بالاعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري فلو ان التقيد فيها وهذا لا يوجب كون جملتها افراد اعتبارية فاهم

واما الاشكال باوجبه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية الافراد الشخصية امور ذاتية ذهنية كما
دائر في القسم فباقى بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعاً كما لا يخفى على من له راية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال اقول انت خير بانه ان كان القول بكون التقيد الذي هو امر اعتباري واخلاني عنوان
احصته ناضجاً في كون احصته امراً اعتبارياً فهو محذور في دفع هذا الاشكال ليقول ان احصته لما كانت اعتبارية لدخول
التقيد في عنوانها ومعناها فلا يكون موجودة الا في الذين يتخللوا الشخص فلا يكون موجوداً خارج لعدم دخول الامر اعتباري
في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان احصته اعتبارياً وعنوان الشخص امر حقيقي ناضجاً في كون احصته امراً اعتبارياً
نكحاً انه غير محذور في دفع هذا الاشكال غير محذور في دفع الاشكال الاول ليقول ان ناضجاً لاطلاق الاعتبارية على الافراد
باعتبار العنوان حتى ان عنوانها اعتباري لدخول التقيد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فاما يصح لو كانت حقائقها
امراً اعتبارياً واذ ليس كذلك فانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على احصته بمعنى ان عنوانها اعتباري كما يصح القول
بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجوداً الا في الذين يتخللوا الشخص كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
فقط باعتبار حقيقتها ومعناها كما لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضاً باعتبار حقيقتها ومعناها واحق ان يصح
تقدير القول بان التقيد دال في مفهوم احصته وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقاً ولا بكونها موجودة
في الذين كذا اذ قيل ان احصته عبارة عن الكل المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدرت لاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض الغرضية
في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج ولا يتبر في احصته هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الخارج
فالطبيعة لا تتحقق في ذاتها واقول لا يخفى من انية من الخط اما الاول فلاما كقد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض فضلاً
ليس عبارة عن الماهية المتعينة بالعوارض واما ثانياً فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة الا
في الذين فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار فضلاً عن الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن
لادخل للعوارض في وجودها اصل بل الطبيعة بنفسها ابتداء بعروض عارض من زيادة شئ تصير موجودة في ظرف التقيد
واما ثالثاً فلان ان كان المراد بقوله والمتعبر في احصته هو الاقتران بالنسبة اه ان المتعبر في حقيقة احصته ومعناها هو الاقتران
بالنسبة فسلم انها لا تكون موجودة الا في الذين لكنه غير محذور في دفع الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقيد
في عنوان احصته ومعناها فقط واما اذ قيل ان النسبة اى التقيد دال في حقيقة احصته ومعناها فلا بد من الاشكال اصلاً
وان كان المراد بها ان المتعبر في عنوان احصته ومعناها هو الاقتران بالنسبة فكل من النسبة متحققة في الذين لا يستلزم
كون احصته موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخل في حقيقتها بل في معناها وعنوانها فقط فلا حاجة

قوله وافزاده افرد حصية قال المشي في حاشيته على شرح المواقف الوجودية المعنى المصدري لا تنزع كذا
المصدرية لا تنزع الا بالاضافات التقييدية حقيقة ليست للمفهوم حقيقة اخرى افزاده ليست الا مفهوما كذا
مفهومها عارضة لكونها كذا كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالوطاء والاولى سطر كمن الوجود موجودا

لكون الافراد حصية موجودات في هيئة فلما ينفع الاشكال وقد اعترف المشي القدر بان كون مفهوم
امرا مستباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنوها واحداً مع انه قد صرح بكون معنوها واحداً بل تعالى صرح
ولعل كلامه وجه لا يصلح والتحقيق انه ليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفسه بل لا زيادة امره عرض عارض وقد عرفت ان الشخص ليس امرا اذ اعلی الكلي
عارضه انما هو اقترانها بمناط وجود الكلي في الخارج اقترانها بالعوارض انما الحقيقة في عبارة عن كلي
المتشخص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذين صرح
قوله بحقيقة ليست آه اعلم انه قد جزم السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون المفهوم الوجودي
حقيقة بذاته مع انها وليصدق هذا المفهوم لا تنزع على ما صحت عارضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي المتصور وعرض عليه الشارح في حاشيته بما قد نقله المشي وادور عليه تارة بان لا يجوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضاً بحقيقة فلا يتبعه في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري كوس من شأنه الوجود الخارج
لانا نقول لو كان المراد ان ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه لم يكن له وجود
في الخارج بل انما لزم وجوده حقيقة فيه وان كان المراد ان ليس من شأن الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه لا حقيقة
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه لا تنزع فهو اهل المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى مابه الوجودية وهو منشأ لا تنزع الوجود المصدري فهو
يكون الوجود بمعنى مابه الوجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضاً مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي المتصور فان قلت مقصوده ان ليس
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي المتصور وان كان الوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لا تنزع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره الاشابة تعليل بلا طائل الا ان يقال
بذا وان كان بديها لكن لما خفي على بعض الافان منبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان موازنة الشارح
على شراح المواقف يرجع الى موازنة الغلظة لان غرض شراح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المطلق

والثاني يستلزم حمل المعنى لمصدرى هو اطاعة على معروضة انتهى قال الاستاذ في قوله تعالى تقرير هذا المقال على مظهر
بالبيان والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لمحصنها لصدق الوجود على سائر
باحد الصديقين لانه من لوازم الفردية والثاني بما لا يشك بان كل واحد من هذه المقادير مثله كالبطلان لشيء
الاشتقاق فلان ذلك الفرد على ان لا يتغير عرض له جهة الوجود مع قطع النظر عن حقيقة في ذمنا

وقد يطلق على منشأ انزعاده وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانزعاج الوجود
المصدرى حقيقة الوجود لمصدرى الشارح قد صرح في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى او حقيقة ليس لا باعتبار الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسبق نقل
كلامه يجب ان يشاهد فيها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم المبدئى التصورى وهو
منشأ الاثار حقيقة وسبب الانزعاج الوجود المصدرى وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل نقل ان حقيقة مغايرة للوجود المصدرى وحقيقة الوجود المصدرى ليست الا ما يحصل
في الذهن حين الانزعاج وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدرى ولعل مراده بكون حقيقة
الوجود المصدرى كونه منشأ لانزعاجه ثم يتبع نزاع الاسماء اللفظية لعل يتشكك
قوله والثاني يستلزم الخ او عيسى بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات
الخارجية عنه وليس معنى مصدرى انتهى تمنع حملها مواطاة على غير حصصها فنية ما فيه كما سينكشف ان شاء الله
قوله تقرير هذا المقال انه انما احتاج استئنافا لمشي وغيره من نظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره
في اشتق الاشتقاق لا كون الوجود موجودا لا كون موجودا خارجيا وشعر ان شاء الله ان تقرير ما ذكره المشي لا ينافى مع
قوله ان افراد الوجود اظهروا هذا الكلام يدل على ان عرض الشارح ان ليس الموجود مطلقا فردا غير حقيقة وان
ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانزعاج مع انه قال في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى لان هذا المعنى لمصدرى متحقق باعتبار النقل وانزعاج الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذم الذهن اعتبارا المتغير كما يشهد به الضرورة العقلية لمفهوم الوجود مغايرة حقيقة ذلك الحقيقة على تمام
النظر الدقيق منشأ الانزعاج هذا المفهوم ومطابق لصدقه وصدق الجملة انتهى وهذا الكلام انص على كون حقيقة
الوجود مغايرة لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس الموجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه في الفعل المراد
بافراد الوجود افراد الوجود لمصدرى وانما ترك هذا التقيد لكونه مصدرا في كلام الشارح
قوله فلان ذلك المعنى داه اقول ان اراد بعرض جهة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا اليقظ كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك المفرد فردا من الوجود سوى
فليكن حال جميع الموجودات كك فلا حاجة الى الفرد المتغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والا فلا ذلك المفرد فردا آخر وهكذا فيتسلسل في ذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذا تعرض بهذا المعنى لا يتصور الا في بعض
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير لم يكن
لا يستلزم عروضا لمع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الخارج قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروضا الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن ان ليس في الخارج
الا للماهية ثم يعقل بغير من التحليل من نتج عنها الوجود فيلاحظ الماهية معروضة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة مفروض الوجود شيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ
فقط ان تصان اشئ بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص لحاظ الذهن على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرد على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما شانه ذلك ههنا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق اشئ في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا
قوله وج ان لم يعرض الخ اعلم ان المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او روي عليهم بوجه الاول ما قال مستوف
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يتخلوا ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجودية ام على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاحسن اليقظ من غير حاجة الى فرد متغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما لما هو منه بهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني في محتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فردا من حقيقة الوجود له وهو اليقظ موجود على هذا التقدير في سياق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء بالآخر نسوي الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح الشيخ وغيره من اتباع المشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايقظ عنها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايقظ عنها واليقظ القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على نهج المشائية أصلا

او عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود عينيا شي من الممكنات الالائية
 وجوبه بنا على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود رتبة زائدة اعليه كما بنا في الخارج فيلزم التشرعيل اول هذا
 الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومشتقها
 الوجود لمصدره لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قايما انضماميا يلزم ان يكون لهية وجود قبل الوجود لان
 شي الى شي فرع وجوده منضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشي فذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك الماهية ذاتا
 او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود وصحاحا لا تترأعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا يحسن القيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
 بها الماهية المعروضة لتلك الحقيقة في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحقيقة
 في الذهن بان تكون تلك الحقيقة قيد العروض الوجود او شرط القيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها لا لا
 الشيء الذي هو ظرف عرض الحقيقة لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية وانضافا
 على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة بحقيقة ذهنية في بخاذه للذهن او شرطية بحقيقة ذهنية او موجودية الوجود
 ليست موجودة بلحاظ اللاحظ اهلا كذا افاد الاستاذ الفلامية مد ظله الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة موجودة
 فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الالائية في الخارج كان معنى جعل الجاهل لها باضمين الوجود
 اليها واذا ضم المعلوم الى شي غير معتقل فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاهل الى الوجود وهذا آخر ذلك الكلام
 فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعل غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضممة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود وحال عدمه والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موضوع يستلزم سبق وجود الموضوع الذي انشأ في يستلزم اجتماع التقيضين
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية بحيث جدا الى امس ان يلزم على هذا تقديم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شي الى شي فرع وجوده منضم اليه فان كان الوجود سابقا عين اللاحق يلزم تقديم شي على نفسه
 وان كان غير منع لزوم وجود الممكن بوجودين تجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضممة كانت الماهية
 مسبوقه بالوجود عليها والكلام في الكلام والافياكون مصداق الوجود ونفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة
 الزائدة العارضة مناظرا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضممة الى الماهية

واما الشق المواطاقي فاستمر المنة ولزمها بنية لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول

بل هو امر استراعي ومنشأ انتزاعي فحق الماهية بلا زيادة امر وانضيات حيثية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية مجردة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية لنفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خاكية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ الانتزاع الوجودي مستقرة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قال الشارح في حواشي شرح المواظف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزاءه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق المحل وحمل لعدم عليه مستغالا متناع اجتماع النقيضين لا يتصور كمن يعلق الجبل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزاءه لا يمكن في ذلك التناع تحلل الجبل بين الاشياء وذاتياته ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونظاما حيثية مصداقا للوجودية وهذا لا يتأتى كونها محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وباجمل عينية الوجود للماهية لا يستلزم وجوبها اصلا ولا يتصور لما كان الوجود منتزعا عن نفس الممكن بلا امر زائد معنى تعلق المحل البسيط بوجده الممكن ليس الا تعلقا بمصداق الوجود اذ المعنى تعلق المحل بالانتزاعيات الا تعلقا بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقر ولا مجعولة لها في الواقع الا تقر بشيئا ومجعولة لها في نفس الامر فكون معنى تعلق الجبل بالوجود كون المحل متعلقا بمصداقة ومصدقة نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجبل نفس الماهية اذ لا تحقق الوجود مغاير التحقق للماهية الا في لحاظ الذميين فلا يمكن توسط الجبل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود وصفة زائدة موجودة بوجوه مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر وكان التحلل الجبل بين الماهية والوجود وجودا ولهذا البحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لا يثبت بها قوله واما الشق المواطاقي اه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على مخرجاتها في جزئها عند اتباع المشائية كالمصدر السيد المحقق قدس سره الشريف غير بما لا نهم صرحوا بان الوجود هو محروم من الوجود المصدري وانه محمول عليه المواطاة فكيف يدعى بابه عدم صدق المعاني المصدرية على محير حصصها مواطاة ولا يتقرر على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محذور القول بكون حصصها محمولة عليها لا يتقرر ذلك المحل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة اشق المواطاقي ليست بنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض مخرجاتها مواطاة

وهو انه تعالى ان يقول على تقدير عروض الحقيقة للفرد انما يلزم صدق الوجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن حقيقة فردية لا يلزم اشتراط مجردة عن عرض فردية لذلك الفرد المصدري حقيقة الوجودية الخارجية حتى يتأكد
حاصل سائر الموجودات عليه وحاله على سائر انما انحصر الاشتغال في بيان حصة افراد المعاني المصدريه ان يقال ان كانت
لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بها المواطاني فلا يقال للحجم انه فرد للسواد
والبياض غيرهما المعاني المصدريه الساكنة له وحمل المعاني المصدريه على معروضاتها مواطاة باطل فاما على قول
عبد الحامى بانواع المعاني انما يلزم كلام المحشى قد قرروا الشك الاشتقاقي بتقريرات كدرة غير مضافة

قولك وهو انه تعالى ان يقول انما يلزم من عروض الحقيقة للفرد اشتقاق صدق الوجود المشتق من المعنى
المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن حقيقة فردية لا يلزم اشتراط ان مناط الوجودية الخارجية لا يتأثر
على تقدير كون حقيقة الوجود امر مغاير للحقيقة فاما مجرد عرض فرد من تلك الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
اشتقاق مع قطع النظر عن حقيقة فردية لا يلزم اشتراط انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
اذا مناط الوجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحقيقة مع قطع النظر عن حقيقة فردية
واذا لم يلزم من عروض الحقيقة للفرد بلا عروض فردية لذلك الفرد المعروف حقيقة كونه موجبا خارجيا فليست
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
خارجيا هو اصل انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحقيقة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجبا خارجيا
واعلم ان المشتق لا يلزم اشتراط انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
قولك لان الفردية الخ وذلك لان المتعبر عن حجم في كل الكلى على افرادها ليس الا حصل المواطاة كما صحح المحقق في شرح
المطالع ولذا لا يقال للحجم انه فرد للسواد والبياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او لثبوته مثلا او فردا في كل
عليه الكلى مواطاة وظاهر ان القيام ولثبوته مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة ثم انما منشأ الاستلزام
منشأ الاستلزام لا يكون فردا لمبدأ حقيقة فاقبل ان انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
مثلا لا اشتقاق فروع وان اراد انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة
قولك وحمل المعاني المصدريه آية اوجه ابطال ان معروضات المعاني المصدريه ليست افراد حقيقة لها بل
افراد الحقيقة شخصية في حصصها فلا يحل عليها المعاني المصدريه بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدريه
مواطاة على حصصها خطأ وعدم حملها مواطاة على معروضاتها تم عند الشائئة بل غير صحيح كما علمنا من معروضات
المعاني المصدريه وان لم تكن افراد حقيقة لها لكن متدليها عن مجرد الوجود المصدري

هذا هو المقصود من قوله تعالى انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة لولا انما يلزم من عروض الحقيقة

فبعضهم بانه لو صدق عليهم بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اولاً بمعنى الموجود والا فبعضهم
 حصته الوجودية فبعضهم ان كفى في موجوديتها هذا لا يقدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرداً آخر من
 غير حصته والا يلزم التسلسل في الموجودات فبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد الوجود المعنى
 المصدر موجوداً خارجاً فان حمل المعنى المصدر على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارج معادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات البعيدة الى آخر المقدمات المذكورة سابقاً
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدر في الافراد المحصية بابطال تلك المشتقات
 المعروفة سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تخرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور والاثباتى عاين ابطال كون تلك المشتقات اموراً ذهنية وتعض الافاضل الذى له طريقان الى بيان الاستلزام
 ان يقال مضمون الوجود المصدر اذا كان عارضاً للحقيقة فمضمون الوجود المصدر الخارجى يكون عارضاً للحقيقة ايضا فهاك
 تلمزم ان تكون موجودة في الخارج فان عرفت مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدر ايقر وقد صرح المحقق الدوراني في حاشيته الجديدة على شرح التمهيد
 ان فرد الوجود المصدر هي الذات التي تكون منشأاً لاتزاعه فهاهنا ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو
 منضمته الى الماهيات عن المشائية ليس حقيقة الوجود المصدر وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فرداً ما يقول بكونه
 فرداً بمعنى كونه منشأاً لاتزاعه كون الوجود الحقيقي فرداً للوجود المصدر بهذا لا يظن بان ذكره بما يظن كونه فرداً حقيقة لزم القول بان
 قوله فبعضهم قال في الحاشية تقريره لبعض في الشئ اشتقاقى بعينه تقرير الاستلزام الا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى
 او تركه فرداً للتقرير تقريره استناداً لمحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير محذور في عبارة الحاشية ايضاً استشار الى هذا فقال
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقاً ليس الى انما الحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود المصدر على افراد اشتقاقاً الا كونه موجودات فلا حد ان تمار ان عروض حصته الوجود
 المصدرى غير كاف في موجوديتها بل لابد من عروض فرد آخر سوى حصته ولا يلزم التسلسل المستحيل بل لزم
 ذلك لفرد موجود في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتم باروفية بل لزم
 قوله والتقرير الاول انه هذا الاشكال بعينه واد على تقريره استناداً لمحشى ايضاً لانه ايضاً خال عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الامر انه غير خال عن كونه قيداً انما بخلاف ذلك التقرير هذا غير محذور وانما عاينه هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثبائية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما انهم على انهم
لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان
قوله مع ان الوجود لمصدر آه اورد عليه وجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون طرف عروضة له من فقط
كما هو واضح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضة الخارج دون التي هي حقيقة
علا الوجود لمصدر مطلقا من المعقولات الثانية اعجاب الشارح في حوشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم لعقل يضرب من التحليل تنزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفها فيكون الماهية معرفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موطن نفس الامر نعم ربما يطلق ان تصان على كون الماهية في ظرف بحيث يصح تنزاع
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة تصان قائم قال بما قرناظهر لك ان طرف تصان الماهية بالوجود الملاحظ
ون الذهن الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اي نحن في هذا الكلام مجبور من الاختلال
الاول ان في هذا الكلام تنزع بان المراد بالتصان العروضة انضمام الوصف الى الموضوع ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموضوع متصفا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح استزاع الصفقة عنه وعلى هذا يخرج كل وصف استزاعي في كون
ظرفه هو الذي فقط اذ ليس في الخارج الا الموضوع لكن العقل يضرب التحليل ياخذ الموضوع مجردا ويصفه بالوصف
الاستزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الاستزاعية معقولات ثنائية الثانية ان الوجود غير منضم الى موضوعه
فانه قبل ان يتزاع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الاستزاع قائم بالعقل بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من التصان في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذي يوصف به بقدر ان
في بالذهن بحيث يصح استزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان مجبول مثلا ولا يربط بالانضمام المحكوم فيها بالوجود الا ان كان
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد فكل مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية
بلا اعتبار لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحد مع الموضوع الخارج
ويصح استزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفسانية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون
حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب ان لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عرض المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهران ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

اكثر المحققين بالقبول ان المعقولات الثانية في اصطلاح باقل الطبيعية تعتمد بالتقريب عليها الحقيقية الذاتية
 دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون طرف الاتصال هو الخارج بخصوصه على معنى لم يسلط فيه كونها
 الانسان موجودا ويمكن بالذات يصدق حقيقة لا ذهنية وكما قد لا يزيد يمكن رؤى في الاعيان او ممكن في العينية
 يصدق حقيقة لا ذهنية كما يبرز عن ولا خارجية كما يستحيل انتهى ليس لان القضايا التي يحكم فيها الوجود الخارجي
 والوجود بالمكان كحكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الخارجية عن الوجود
 والاسكان مطلقا حقيقة بل لا يري ان مصدرها نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فافهم ولا تزل الثاني ما قال العلامة القوي
 في شرح التجربة ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عن انه صحيح لا يتم
 لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب وجودا بوجوه
 لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا كان له وجود آخر ثم قال في بعض النسخ فروع من افراد الوجود لم يسلط
 في الخارج كان للوجود مطلقا يابطا بقية في الاعيان بحيث يكون الوجود مطلقا من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 لا يعقل له لا عارضا لمعتقولات فرد لم يكن في الاعيان يابطا بقية واجاب عن اشاع في حاشي شرح المقفول بان الوجود
 الواجب ليس في الوجود لمصدر بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هو محصور
 الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود لمصدر من المعقولات الثانية وافراده مخصصة في حصصه
 فردا لكل بالكل ذي اقل له ولا يمكن ان يكون لمصدر ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افراد حقيقة للوجود لمصدر
 ولما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لان ليس فردا حقيقيا للوجود لمصدر
 نعم انه منشأ لا نزاع لكن منشأ لا نزاع لا يكون فردا لمصدر وهذا ظاهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تبين معقولات ثنائية فيما قال المحقق الدواني في حاشية القديسة على
 شرح التجربة ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لينا في كون فرد موجودا في الخارج يحل عليه بالمواظاة اذا
 كان المفهوم عارضا في ضمن حصصه شيئا في العقل فيكون باعتبار تلك المحصور من المعقولات الثانية وباعتبار
 ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس يابطا بقية في الخارج وان كان له من جشية
 اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن المصدر
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط
 ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما خصص في مثالنا ليس في اذ احتمل مفهوم واحد
 ثنائيا لمعقولية واوليتها باختلاف اضعيف اليه من الحقائق العينية غير متصور ما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركت خوف الاطالة والاطناب

وانت نجيب بان مع كونه كقوله للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود لمصدرى مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها فحق جبر المنع فالمتوقع من المنع بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الثاني
سلمه الله تعالى الا ان الاضطرار لشمول لا يسلط به بغير المشايين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة
بذواتها عارضة للماهيات الممكنة هي الوجود بمعنى بابه الوجودية وان يطل كونها افراد الوجود المصدر
بخلاف لا الطول ولا عابدة فيه

قوله مع كونه كقوله آية فيه نظر لانه ان اراد بكونه كقوله للتقرير الثاني انه كقوله في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا
فهيته كما هو الظاهر فلا يخفى ومنه وسخافة ان يحصل تقرير هذا البعض من الالف فاضل انه لو كان للوجود مصدر افراد غير
الكان للوجود لمصدر الخا رجى ايضا افراد سوى المحض لكن لا يمكن ان يكون للوجود مصدر الخا رجى فرد غير المحض لا يتصور
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود لمصدرى ايضا فرد غير المحض ولا يربط ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعقولة
لوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد اخر فلا بد من تصدير حتى نظيره
قوله يرد عليه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذا المراد بالحقائق المعقولة للوجود لمصدرى مناشي انتراعه
ومنشأ انتراع الوجود لمصدر عند القائلين بكون افراده مناهير محصية موجودة الخا رجى وعارض للماهيات في طرف الخا رجى
ومناط موجودية للماهيات تباينه بها ونظامها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وبما هو ان الوجود حقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت بشان اخر في حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا ظهر ان بناء الكلام ليس على ما جاز لمحقق الدرة
من كون اشياء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادي المراد
قوله بان الوجودات الخاصة الخا رجى اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشايين انهم عن كثرة صرحوا بان الوجود بمعنى بابه
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
بل الوجود حقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واسند لا اتهم على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها مناهير الاشاعة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضممة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن لكتب الكلاية فما ذكر الحاشي في بيان مناهير المشايية فريه بلامرته
قوله وان يطل كونها آية قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بمعنى بابه المعنى كونه
منشأ لا انتراعه واطلاق الفرد على منشأ لا انتراعه شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدرة فبطلان كون الحقائق المعقولة
لوجود لمصدر افراد حقيقية لا يبعد شيئا اذ ارادهم بكونها افرادا كونه مناشي لا انتراعه ولم يطل كونها افرادا
بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها موطاة فقد عرفت انه ادعى انهم بل غير صحيح

فان المقصود في هذا المقام نفى الفردية فقط وهو حال به فافهم وقد بقي بعد خبايا لولا غلبة المقام لا تبيح بها
قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجوبية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الوجودية
مستندة الى ما منضم معهما في النشأة لوازم الوجود الخارجي الى ما منضم معهما في الخلق وبها فاختلافان بالماهية لكن لا
على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو المحقق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود
الانتراعي بين الوجودات المتعبروات بشتراكها على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقيل ان ارادوا
الوجود تعالى ومتنازع استنادا للوازم المختلفة انما هو الوجودات المتعبروات بشتراكها على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف
الملزومات لولا اعتبار ليس بجيد انما على هذا الصبح استنادا الى الوجود بمعنى المصدري ايضا تحقق التقاير بين الوجود

ولولا الاعتبار لكان اشراج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجوبية

قوله فان المقصود انهم يعني ان المقصود اشراج نفى الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره
انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي لما هو عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره
فلا يرد عليه ما قال قال اشراج في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين انه قدس سره عن الايراد بان تلك
اللوازم انما تدل على اختلاف الملزومات لو كانت اللوازم لوازيم الماهية وقد افهم فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون
كلوازم المصنف فيكون الوجود منها وخارجا من عوارض الوجود لمطلق تلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
بمعنى ان لزومها مشروط بوجود تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عوارض الشخصيات
وهذا الجواب ليس بشيء اذ كون الوجود منها وخارجا حصتين للوجود المصدري لمطلق وكون المطلق نوعا لها
يبدى غير محتاج الى تجسيم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه انحصار صدقه على حصته غير انحصار كما عرفت هذا
قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما حسب احدا ان الوجود عبارة عن الوجود تعالى وثانيها

انه عبارة عن حقيقة الشيء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد شئ في الجواب المذكور
في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على اثنين
الاول معناه الانتراعي البديهي المقصود الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وبودون كما يلين بحال عاقل ان يناع
في كونه مشتركا وعدم كونه عينيا شئ من المتحقق والثاني مصداقه ومنشأ انتراعه ولا يرتب موجود في الواقع بلا اعتبار
المعتبر وفرض الفرض الا لم يكن انتراع الوجود عن الموجودات اذ واقعية الانتراعيات عبارة عن واقعية
منها شيها فبقية الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انتراعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذي كماله
اقصافوا في ان مصداقه ومنشأ انتراعه شئ هو خلافا عظيما فذهب لشرح تبعا لبعض الاقربين الى انه
شخص واحد بذاته وجب لذاته ومجودية الاشياء انما هي بانسائها اليه كما صرح به في حواشي شرح الموقن

ونزهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحق تعالى في نفسها متغافرة
 متبانية لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اخلا فذهب المشاؤون الى ان وجود الواجب بجماله نفس في ذاته الحققة و
 وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منفصلة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
 الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا وابدية كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
 واحدة في كل متخيلة بالحال والنقصان ومقدلة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها مابا للاشتراك
 ومابا للامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير متميزة بين عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 مابا للاشتراك ومابا للامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه خلف نظائر كلام الشراح في ان بناء الجواب الذي فكره
 في الحاشية على اي نذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه يعني نذهب الى شاعرة القائلين بكون
 الوجود جينا للحقائق كلها واوردوا عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب بيان صح في بادى الرأي او لما كان
 الوجود بمعنى مابا للموجودية عبارة عن نفس الحق تعالى وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه
 بعد التمعق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذاتية واحدة فالوجود
 الخارجى الذى متحدة حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليها وان لم تكن حقيقة
 الوجود الخارجى والذاتية واحدة فبعدم انكار للوجود الذاتى وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه منسب
 على مذهبه من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض في كيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة اليه للاتحاد نوعا بل شخصيا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
 معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعيا فيقتضى خلو اللوازم
 انما هو بخلاف الملزومات ولوبا للاعتبار وتعرض عليه شى بان لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
 الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بانه
 المصدرى ايضا لتحقيق التغاير بين الوجود الخارجى والذاتى ولوبا للاعتبار وقيل من غايه
 ان قد عرفت ان الوجود مصدرى امر اعتبارى فانع لا اعتبار بالمعتبر وانما لا يتصور فلا يمكن ان يكون منشأ
 للامار المختلفة المتحققة بلا اعتبار بالمعتبر وفرض الفاضل فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود لمصدر
 ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امرا اعتباريا ولما لم يأت شى ان كلام الشراح في الحاشية لا يصح ان يحمل
 على مذهبه لا على نذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما رآه نذهب الشافعيين من ان الوجود بمعنى مابا للموجودية امر منقسم الى
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متشعبة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو اتى الجواب
 على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى مابا للموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متشعبة

مكتوبة بذواتها عارضة للماهيات المكشوفة ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
 في الخارج ولو ازم الوجود الذاتي مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ومهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس في مرتبة الشائين بل في مرتبة مشترك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة للماهية
 لكونه حقيقة واحدة عند فهم ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فان كان يكون هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو بصيغته الوجود الذاتي لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في نظر
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيس ان العالمين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصيصه ان الواحد
 بالعدد ولا يتكرر تشخصه ولا يتعدا خارج وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى اخفا الماهيات وبنائها
 وخارجها فالوجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحقق
 من كلام الشارح في جواب الشرح لم يفت على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك منوى بين الموجودات على رأي ا
 ولين مشترك لفظي استمدك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه وقلت اهل ان يقول الوجود
 بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركاً معنوا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتعارفة مع يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو تلك المميزات والملازمات لولا الاعتبار فمائل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على انه مشترك
 حيث يقال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي ازم الوجود
 لانه هو المنشأ للمآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافه فانه مع وحدته يصير منشأ للمآثار المختلفة
 للاسما عمت من يراد مشتركاً هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشكوكا في منشئية الآثار وفيه ان
 هذا الصلح توجيها للكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
 انتراعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لابد
 ان يكون حقيقة واحدة او لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
 منشئية نسبة الانسانية الى ذات الانسان او انتراع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشئية نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان عن نفس ذاتها من بانفس ذاتها مصداقاً لذلك المفهوم ومطابقاً له صدق ومن ان انضمام امر وزيادة
 يستلزم الاشتراك لذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداقاً لذلك المفهوم ومطابقاً له صدق فالوجود حقيقة عبارة

بل المجيد في الجواب انه لو اكدنا على ان الله عليه فانهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول البعض عن تخصيص المقول كما لو
الى تخصيصه بالتجدي وقوله كما ينبغي عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقوله ان لا حجب بانه علمنا فعليا اننا على ما لم نعلمه سابقا

عن نفس الحقيقة تلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة متعين بنفسها بالزيادة امر عليها ونقصا ومعنى اليها
بتعدياتها متفطنة وتخصص تشخصات كثيرة معنى باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فمضى متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون لتعين امر ازيد اعلى نفس الطبيعة وكون الاشياء
الواحدة ما به الاشتراك ما به الامتياز بنفسه فانه من ان امر زائد وعروض عارض ان كان متبعدا في جليل النظر لكن يظهر
بعد التمعق انه لا مناص للحكم بالمشائية البصر عن القول بكون المشترك مميزا بنفسه فانه قد تقرر عند تمام الحجة في المقدم
واحد متصل ليس فيه مفاصل الفعل اصلا بار على انه ليس كذلك من الاجزاء التي لا تجري ولا شك ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه الى النصف الثلث الربع وغيره ما وليس كذلك لانه من اجزائاته لا واما ما كما يعتبر فوان به ولا شيء
من النصف الثلث الربع وغيره من الاجزاء موجودة فيه بالفعل لا يلزم بالزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها
بالقوة موجودة احتمالية التخرج من غير مرجح فاجسم اذا اتصفت فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المتصل فقط فممكن
ان يكون منشأ وقفي وهذا نظام البطالان ويكون فرض النصف فيه مثلاً فرضاً وقعياً مطابقاً لما في بعض الامر فلا بد
ان يكون منشأ في الواقع بل باعتبار المتصل فرض الفرض فاما ان يكون منشأ نفساً في الجسم المتصل وجزءاً من اجزائه
لا يسيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عنهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ لتنازع النصف الثلث والربع وغيره ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في نفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلاً بنفسه فطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لتنازع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيره من اجزائه القسمة
فمضى بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود حقيقي بطبيعة مطلقة لها اشخاص تعينات ثابتة
عن جوهر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فموضع وحدته منشأ للآثار
المتخلفة ومنبع للاحكام المتفصلة المتطورة فنصح استناد اللوازم المتخلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع يستقط
الاشكال لكن الشارح بما حل عن تصور هذا المذهب فيجب له فضلاً عن ان غاية توفيقه فلا يصلح هذا توجيهه ان كان له ما
قوله بل المجيد في الجواب انه قال في الحاشية المار به الامر انهم مع المماثلة في هذه القضية كانت في دفع الاشكال التي

قد عرفت ان هذا التقدرون ان كان كافياً لكن انما يصلح بنا الجواب عليه ان كان الوجود بمعنى بابه الموجودة مع كونه
صفة منصفة مشتركة لفظياً وتاملاً كون الوجود بابه الموجودة حقيقة صريحة يكون مشتركة لفظاً مع كونه مشتركة لفظاً مع كونه
قوله وجه لعدول البعض انه يعني ان المقدم لم يخصص المقدم بالحادث بل عدل عنه وجعل مقتضى وجهه انه على تقدير

ان ملاحظة ما في نظام العجيب من الغرائب والطلائف يادى بالعلم على ان مجموع علمه ولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم
 ليس له اعل من ذاته سبحانه بان يكون مغاير له ومتزا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى من ان الحكمة فقدوتي خير اني
 استخصيص المقسم بالحوادث لا بد من التخصيص بالخصوص ايضا اذ العلم بالحوادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير
 تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحوادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتبدي فكما فعله المقسم فلا حاجة الى
 تخصيصه بالحصولي اذ المتبدي بمعنى الحصولي بالحوادث لا الحوادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي فيلزم من تخصيص
 من غير ضرورة ولا حتى ان هذا الكلام من الشارح نفس على ان مورد القسمة عندنا هو في زعمه هو الحصولي بالحوادث كما ان
 اليه في سابق قد يقال يمكن ان يراد بالحوادث ان يراد بالمتبدي فلا يلزم من تخصيصه بعد اخرى على هذا التقدير لا غير
 على تقدير تخصيصه بالمتبدي فانهم قال الشارح فيلزم التخصيص من غير دليل عند الضرورة ثم فان انقسام العلم الى الحصولي
 والتقدير يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البدئي والنظري يقتضي تخصيصه بالحوادث ولا مضايقة في التخصيص
 من عند تحقق الدواعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحوادث
 فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي اليقيني اذ العلم بالحوادث يشمل العلم بالحصولي اليقيني مع انه ليس
 ولا تصديق فيلزم من تخصيصه بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص متيقن من هذا النوع غير ضروري ضروري وما ذكرنا
 من ان انقسام العلم الى الحصول والتقدير الخ فانما توجه لو كان غرض الزام تخصيص متيقن من غير ضرورة على من خصص
 بالحصولي فلهذا لا يراد في على عدم فهم المراد قال الشارح لا تخفى عليك ان العلم في العلم الحصولي نفس المعلوم آه
 قال في الشرح ان التفسير المخصوص بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحصولي ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة
 عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحصولي عبارة عن نفس الصورة الخارجية
 لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر متوقف على اشتراط العقل فلا يكون علما حصوليا اصله
 قيا الصورة الخارجية الذهن عين وجود الشخص المعلوم فيه فلا معنى لقيام الصورة الخارجية بالذهن لان وجود الشخص المعلوم فيه ليس العلم
 عبارة عن قيامه بالذهن وجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحصولي نفسه هو الذي يعبر عنه الصورة الخارجية
 قوله ان ملاحظة ما في نظام آه علم ان الشيخ المقتول سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
 ليس علميا مقدا على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في نظام العجيب
 المشاهد من جبر الترتيب بل ان فلاك ما فيها والفاصل ما بينها من السبب والمركبات على الوجه الذي لا يفي الا في
 علمية في الخيرة في نظام احاسب بان نظام العجيب الموجود في العالم لزوم من عجب الترتيب الذي بين المجزئات العقلية بينها
 المعنوية وهو انما الحقيقة واضافاتها التورية على المنع ما يتصور في حقها لاسن النهاية والارادة ولا في ان الكلام
 كما قال المصنف ان في غير مقتضى السبب ان ليس مقتضى السبب في نظام العقل بل في ترتيبها فان قيل علم العالم في نظام آه

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير لا بالامر المبين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف حكماً
يستلزم عيناً من المعلوم لكونه عبارة عن نفس المذكر الحاضر عند المذكر لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

عجيب فليز من انظمة الى غير النهاية وان قيل ان سبب انظمة الظلم الاكسى تجاوزت العناية الاكسمة التي انكرها
قوله لا بالامر المبين ان قال في الحاشية ام لا بالامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما غير الامر المبين بالامر المبين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود على تقدير كون علم الوجوب سبحانه حضورياً انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس تحصيل الانفصال من الانفصال
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظهر من ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى حلولة له تعالى ومساخرة
عنه لصدرها عنه جل شأنه وان استكمال الوجوب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من لم يمسكه
قوله لزوم عدم علمه تعالى اه قال بعض ناظري كلام الشارح ان العلم بحضورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذات الممكن معين في ذاته تعالى فان البارى سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له به كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات الممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما يتحقق بانتهاء المعلوم بالذات وان انتهاء المعلوم بالعرض كذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عند الذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه ما لا ولا فلانه لا يصلح ما ذكره تصوير الكلام
القائلين بكون علم الوجوب سبحانه حضورياً كما صاحب الشارح وغيره لا نعم هو الوجود علمه سبحانه عيناً للممكنات انكروا العلم
الفعلى المقدم على الالهي قال الشيخ المتفوق حكاه الشارح علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
حاضرة لها على سبيل حضور الاشراق بنفسها كما عيان الموجودات من المجرورات الماديات صوراً ثابتة في بعض اجسام
كالافلاك متعلقاتها التي هي مواضع اشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافته لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهورها
للشيء يحصل للحد بها بالآخر وهذا التقدير لا يظهور الا بالاشياء كما كانت علمه تعالى بها واما العناية فلا محل لها انتهى واما ثانياً
فلانه لا خفاء في ذات الممكنات منبانية لذات الوجوب جل شأنه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم حضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها له فلا يكون الممكنات معلومة له الا بالذات لا بالعرض عظيم ان قيل باستحالات الممكنات
مع ذات الوجوب جل شأنه فكونه ظاهراً للبطلان لا يوجب كون الممكنات معلومة بالعرض كونه في ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل بكون انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات عظيم ان قيل ان الممكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الاتراعات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ اتراعاتها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الوجود
سبحانه والممكنات امور اعتبارية متزاعية منسقة عن حقيقة موجودة فلا يخفى على هذا التقدير ان الممكنات بالذات هي معلومة
بالذات كون الممكنات معلومة بالعرض والممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعيينات المناسية عن نفس الذات

بحدوث الزمان والزمانيات ^{عظم} وتلكما لا يخرج من العلم الذي هو عين الممكنات المبانية معه تعالى وزيادة صفته لعلم
عليه وكل منها ما دام لا أساس ما منه فانه يبرق قوله وتحقيق الخ حاصل ان لا اعتراض انما نشأ من الاشتباه او للعلم
ثمة معان احدها امر اضافي شاذ ان لا يتحقق الا بعد تحقق المستبعد الاستكمال يستكمال بما هو انشائي لا يصح
لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاه تفقده الاستكمال وعينه لا ينبغي لاحد

فالعالم بها منطوق في علمه سبحانه بذاته عينه علمه الممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض بالجملة القول
بأن الممكنات معلومة بالعرض على الا متصل واما ثانيا فلانه لا يكون الممكنات تبا للعرض الا ان يتقن بها العلم حقيقة فيلزم ان يتم
قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام شعربان احتمال عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يراد على القول بحدوث العلم
واما على تقدير القول بقدمه فلا دور ولا كما قال الشارح في الحاشية هذه الاحتمالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائه في جانب الماضي آه وعرض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدمه على الوجود فيلزم انتفاء العلم
في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم فعاليا ولا يكون البارى عز وجل خالقا
بالعلمية والارادة لاقتضاها سابقة العلم وحجب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات
في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل لا يلزم في مجرد لحاظ العقل ليس بباطل ولا في ان علمه سبحانه لما كان فعاليا
مقدما على الوجود فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذات الحق واللا يلزم كونه عاريا عن مجال العلم في مرتبة ذات الحق لحياته
وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات فتعبر سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل
والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب ان ليس يتحقق في مرتبة ذات الحق ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات
فلاننا من لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم
قوله وزيادة صفته لعلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفته العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ
القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا شك في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل
بزيادة صفته العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخفى انما ان يكون هذه الصفة مسبوبة بالعلم قلم بت
علما او لا تكون مسبوبة فيلزم تعبر سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذات الحق فيلزم الجهل في مرتبة ذات
وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوبة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم
على الفعل الاختياري اذ لا حد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجز ان تكون مخلوقة بالاجاب لان لصفات
الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قتال
قوله حاصله ان اعتراض هذا الكلام يدل لالة محترمة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه
حضور ما مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات الفعل المتقدم على الوجود كونه عينا للوجوب سبحانه ومنشأ الاشكال العالم بصفته

واما الاخير ان كان كل منهما حضوريا تحتقافيه لكن باوحيته تعالى هو الثاني واما موطن المعلومات هو الثالث
 واما كانهما متخيلان في المكانات فهما متخيلان في الواجب فبعينه احد هاتين المعلومات لا تستوجب عينيه الاخر معه فافهم قوله فمعلومات
 انك لا تصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في المكانات كالصورة اعلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
 الانضمامية يصدر عليه منشأ الانكشاف لنفسه وفيه دخلا في الواجب بجماله فان من الحاضر عنده المكانات ليست منشأ
 الانكشاف لنفسها ولا لغيره فاصدقها معا على امر واحد لبعض المواد كما علمت بما بذاته لا يوجب عينيه ففهم

والمتأملون يكون علم الواجب بجماله حضوريا كصاحب الاشياء ومن تبعه يكرهون العلم بالفعل المقدم
 على الابداء ويقولون سبق العلم على الابداء غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
 من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا لبيان كيفية علم الواجب بجماله على ما تحقق عند
 قوله واما الاخير ان اقول قد صرح انفا ان العلم بحضوره عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك قد نص
 الشارح في موضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو غير المعلومات حضوريا مع ان كلام الشارح في حوا
 شرح التهذيب كان النص على كون العلم بمعنى الثالث فقط حضوريا واخرج العلم بمعنى الثاني عن حضوره وكما يظهر بالرجوع اليه
 قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انزعاجها
 ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس انما من عند عدم انتهي اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
 الادراكية صفة نفسانية او منشأ انزعاجها ليس في ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
 وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انزعاجية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انزعاجية
 مستمرة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة انقل الوجود لاني وعدم طريان الذبول والنياس على علم النفس وكون
 ذواتها ثابتة من باب جميع الصفات كما يقولون في الواجب بجماله وغيرهما من المفاسد بالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
 لا يكون العلم حصولي صفة نفسانية او منشأ انزعاجه ليس في ذات الموصوف لا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
 قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اول فلان المحشى قد اعترف انفا بان العلم
 بمعنى الحاضر عند المدرك حضوريا ويتحقق في الواجب بجماله وعين المعلومات حيث قال واما الاخير ان الخ
 واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلومات فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلومات فلا معنى للقول بان
 المكانات الحاضرة عنده ليست منشأ الانكشاف اهلا واما ثانيا فلان هذا القول منافي لما قال الشارح
 في الحاشية المنبهة ان العلم التفصيلي للواجب بجماله غير باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين المكانات
 الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشى مع كونه مخالفا لما صح لمحقق
 من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوره نفس ذات المكانات لا يصلح توجيهها لكلام الشارح انما

قوله والاما الثاني فقد يكون غير وفيه علمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثاني
والاول برى عنها قوله وهو مبدء الخ فمع الاستبعاد لعينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها مبدء

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستحالة
بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره بالمتحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمالات بل هو علم انفسا
ومعلوم للعلم الاول ان هذه صفة كماله فلا بأس بل هو ممكن الاستحالة بالغير لان زيادة صفة العلم لا يلزم وجود الكمالات
قال الشارح وقد يتحقق في الوجوب آه هذا شرع في تقرير الجواب بمحصله ان البارى سبحانه له علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجودها وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمالات في غير الذات فذاته سبحانه بنفسه فانه مبدء الاشياء
الاشياء بغيرها بحيث لا يعزب مثقال فرقة في الارض والفي اسما فهو سبحانه في كونه مبدء الانكشاف الاشياء جميعا
كما الصورة العلمية التي تفرغ من متعلقاته بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتباطها
في ذوات مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده كشكف كذاته تعالى مبدء الانكشاف الاشياء
صغيرة وكبيرة فغيرها على عاليتها وسافلها ما ياتها مجراتها جواهرها وادعها وما العلم الثاني فهو علم حضوره في حضور
جميع الكمالات عنده تعالى حضوره لمعلوم عند لحظة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدء اسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره معلولا يسمى انفعاليا لان المعلول
هي الانفعال هذا العلم ليس صفة الكمالات لاعدن الذات بل هو نفس وجود الكمالات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تخصيص العلم التفصيلي بكونه حضورا بل العلم الاجمالي ايضا حضورا
قلت العلم الاجمالي ليس حضورا كما انه ليس حضورا فانه ليس حضورا لصورة كما انه ليس حضورا للصورة بل حضورا باهو
جاءل خالق وهذا الخو من العلم مغاير للحضور والحصولي والتقسيم اليهما ليس العلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي هو
فان كان امر واحد انكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي اعم وان كان مبدء الانكشاف بعضه فليس حضورا عندكم
كذا اذا بعض المحققين قد سرح في التحقيق ما قال انكشاف العلامة مظهره ان كان المراد بالحضورى حاله يكون حضورا
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان الوجود ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضورى واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الوجود
والممكن فالضروري وان قيل ان ذاته مبين للممكنات بمباشرة ذاتية فليس حضورا كما انه ليس حضورا
قوله دفع استبعاد لعينية الخ لما ذكره الشارح ان العلم بمعنى مبدء الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفسه مبدء الانكشاف
الاشياء بغيرها بظهورها او روي عليه بوجوه منها ما سيجي بيانها مع ما لها وعليها ومنها ان الكمالات بغيرها معلولة بامر الله
معدومة ضرورية في مرتبة ذاته الحق فلا يكون الممكنات معلومة له بل شأنه في تلك المرتبة اذ لم يعمد الى شيء يميزه عن كاشف

لكن يرد عليه ان كونها الواجب قبلها لا ينشأ من الكمالات فكيف نأخذ حقيقة ما بين الحقيقة والباطل
 فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة لا محذور
 اذ سوا الكمالات الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا يحصل له اذ العلمانية تقتضي التبيين لا التبيين
 للمعدوم المطلق صلا والاعلي مع وما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المنكشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التمهيد بان الممكن جرت به العدم اللا فعلية ولا يتعلق بالعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق
 المطلق لا يتميز له صلاحية تتعلق به العلم وجوبه الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجوده
 فعلية سبحانه بالكمالات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام منزه لانه ان ارادوا ان وجود الممكن هو ان الواجب سبحانه
 بالكمالات فسلم الا انه غير مستلزم لموجوبية الكمالات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه منزهة ان العلول لا يوجد مرتبة ذات العلم
 وان ارادوا ان الكمالات موجودة بنفسه جميع والواجب سبحانه فذلك خطأ صريح لا يستلزمه جرت جميع الكمالات كما قال ان علمه
 سبحانه بالكمالات منطوق في علمه بذاته ان ارادوا ان العلم بوجود الكمالات منطوق في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب الممكن
 كما هو رايه فغلي تقدير تسليمه لا يجدي شيئا اذ ذات الكمالات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها
 متحدة معه جل شأنه فلا يلزم من اتحاد وجود الكمالات معه انطواء العلم بذوات الكمالات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
 العلم بوجود الكمالات في علمه بذاته وهذا غير مجرب لان وجود الكمالات مع مغايرة لذواتها فلا يلزم من هذا ان انطواء الكمالات
 ذواتها صلا وان ارادوا ان العلم بذوات الكمالات منطوق في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
 من كتبه من كون ذوات الكمالات مباينة لذات الواجب جل شأنه وقال المحقق المدوني رحمه الله ان الكمالات
 في مرتبة العلم الفعلي وجودها اجماليا لا يشافها عنده جل جلاله شبهها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي لا يشافها
 كما في تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا صحيح اما اوله فلا يلزم تحليل الوجود الواحد الى وجودات
 كثيرة غير معقول وانما ثانيا فلا يلزم ان الكمالات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شأنه فيستحيل ان يكون لها وجود
 اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذواتان وانما ثالثا فلا يلزم هذا الوجود الاجمالي اما واحدا فيلزم
 ان يكون الكمالات بعضها مضافا بعضها متباينها وتخالفا حقيقة واحدة وهو صريح في الاستحالة او كثيرة فالكلمات
 كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الالاباد فلا يكون ممكنات على ان لا يكون وجود الكمالات تفصيليا
 وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي وانما رابعا فلا يلزم ان يكون هذا الوجود الاجمالي كما فينا في تحقق الكمالات
 اولا على الثاني الكمالات معدومات خفية فيرجع الاشكال فتهرب على الاول يلزم وجود العالم قبل الابد وبطلان
 هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتثبت بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
 قوله لكن يرد عليه انك تعلم ان انكشاف المبين بالبين انما ينطق بظاهر كلام المشيخ ليس يستبعد

والقول بان بينة تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وسبب يكون منشأ الانكشاف للممكنات بحسبه
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام الحكم الثاني في استحياسات المذنية لا يجدي نفعا لان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الابطال المذكور بينة تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يرتفع
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا يتأثر
الامتياز وانها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها التساوي العلم والتميز لا بذاتها تساو

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ التزايع امور كثيرة فمختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ التزايع
المنطقية والدوائر الصغائر والمركز والمحاذاة وكذلك سبعة منشأ التزايع خصوصيات مختلفة تمايزة الآثار والاحكام وهي
العلوم التمايزة ولا يخفى ان قياس التزايع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على التزايع المطلق والمحاذاة والمركز
والدوائر الصغائر من الكرة قياسا مع الفارق والكرة ليست طبيا محض بل هي منظوية على اجزاء مقدارية وظهرت جواب
سؤال الذات الحقبة الاحدية البسيطة من كل الوجه على ان التزايع المنطقية والمركزية وتطبيقية من الكرة مقبلة التزايع الانشائية
وهي الخصصيات من احدها فيلزم ان عن الذات الحقبة الاحدية البسيطة من جن مضاد آخر غير مقبول كغير الافاد الآتية لعلها تظلم
قوله والقول بان بينة آه سخافة هذا القول غير خفي عاقرنا انما افهذه الارتباطات لا يخلو ان تكون موجودة
في مرتبة العلم الفعلي على وصف العقل ولا على الاول فاما امور خصته الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى قدرته سبحانه
ويستلزم بيانها ان ينسبها ان ينسبها عنها فيرجع الى قدرته فلا طعن ويستلزم بطلان وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم سابق عليها والكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اشترط بعدم كونها سببا
منشأ الانكشاف للممكنات امتيازها وعلى الثاني ان تكون تلك الارتباطات متحققة بتحقق مصدر العلم فتكون ملغاة لا تدخل لها
في الانكشاف الا بالادوية لا واما واما الارتباطات نسب الجوانب بين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مساواة الانكشاف
والاشارة في العلم الفعلي المتقدم على الوجود ولا انها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا كما تحقق ان يتحقق لشيء في حقها فافهم
قوله لان كالاترابطات في عرف ان كالاترابطات لكونه نسبة متاخرة عن ان كالاترابطات لكونه نسبة متاخرة
في مرتبة العلم الفعلي فلا يخلو ان يتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو لم يتحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو ان يكون الممكنات
حاضرة عند تعالى يتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذات الحقبة وهذا محال ولا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
الممكنات امتياز يتحقق تلك الارتباطات في الممكنات غير موجودة أصلا لانفسها ولا بكونها ولا في الانكشاف الكبار عن سببها
من دون حضوره بنفسه او بصوره فلا يكون التباين الذي هو منشأ الابطال المذكور متفعا عن تلك الارتباطات
قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالامتنان
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات مساوية كانت مغنوة بالايجاب وبالاختيار

او بنفس ذاته تعالى فصار اول الكلام او بنفس ذات الممكن فليزيم الدوراء ما يربطها طيات اخر ويكفي هذا الى غير النهاية تعلم
الا تميز صلا ان التميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم تميز وحيثما بالفرق ايضا واللازم تحقق ما بالفرق من تحقيق الذات والافعال
لا ريب في كونها ممكنة فكون سببها بالعلم قطعا واللازم اجمال في مرتبة ذاته العيب في العلم
قوله او بنفس ذاته تعالى الخ اقول في الاشك كذا الشك ان الاخير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة بالاسباب لكن في كذا الا لا بشقوق لم تصوره على مقتير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالاسباب كذا
قوله او بنفس ذات الممكن الخ اقول لا ريب ان اذا توقف امتياز الارتباطات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعض في الارتباطات نسبة حقيقة في ذات الوجوب في ذات الممكنات كما ان تحقق
النسبة في تحقيق طرية تلك امتيازها في امتياز طريةها وانما اتيار الممكنات ليس معنى اتمد على ذاتها في ذاتها
بلا زيادة شئ عليها من امتياز كما قد توقف امتياز الارتباطات على ذاتها عين بعضها على امتيازها الا ان لا يكون
شئ على معنى الاشارة الى التوقف على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا يتحقق له الا يتحقق منشأ انتزاعه فقد روض لزوم الدوراء بعض
الناظر الى المتحقق فافاد وروا النظر الى ظاهر كلامه في عدم لزوم الدوراء قال الشارح في الحاشية وليس في الاجمال
في الكلام حق اوله لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود وما يقال في غير ذلك يلزم ان لا يكون المعلومات
منكشفة وتتميز على سبيل التفصيل فليزم التفصيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا ومما ذكر كل واحد منها عن الآخر وانما
الاجمال معنى كون مبدأ الانكشاف احواد ابعثا قال الشارح في الحاشية بل معناه في هذا ما هو من كلامه ههنا في
التحصيل حيث قال ان حقيقة تامة حقيقة بسيطة يصعد عنها مفصل المعلومات ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود عقولنا وههنا كنف وجوده تعالى ومضى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين
مناظرة فان كل كلام كثير خطيرا لك حجة جلية ثم تفصله شيئا بعد شي الى ان يلا وتنبه كا غدا بل عندنا تجربة في الاشياء
وعم خص عليه شئ المعقول في حكمة الاشارة حيث قال اما ما مضى من الشك في الفرق بين العلم بالتفصيل وبين العلم بالقوة
بهما وبين ما في ذلك من ان الانسان نفسه علما لا يشق فان ما يحيل الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة سبحانه
نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة فهو بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان السؤال مراتب ما يكون
عالم لكل واحد على الخصوص بل لم يكن عنده صورة كل واحد وجوب الوجود منه عن هذه الاشياء هذا الكلامه ومحصله ان
هذا العلم بالقوة الذي هو من نفسه لا يقتدر على جواب المسائل الكثيرة في علم واحد بل من علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا تحتاج خروجها الى الفعل الى شئ من الذي حصل له بالفعل بان له ملكة الجواب والحق ان هذا التفسير
وكذا التفسيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس مقبلا تاما بل العلم العجيب سبحانه بل المعقول البشرية لما كانت قاصرة
عن تحليل هذا النوع من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل او التركيب تعالى عن عدم الامتياز في شئ من العلوم

قوله في الحاشية فلا يراد بالان لم ير بقوله وعليه بالكل بعد ذاته وكذا يقول كثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالكل
الذي هو العلم بالحققة وعينه سبحانه وتعالى ويقول يتحد الكل بنسبة الى ذاته ان الكل متساوي في الاقدام في سلك الحق فهو عند
واكتساب الحق فهو عند ذاته متحدة بالحققة والحققة بقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدء الكل خلافا لانه ان تركيبة قوامه
تعالى الله عن علمه علوا كبيرا

احتاج الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الواحد والمحدود وفي علم اشئ مع عدم امتياز
جميع ما عداه فادركه في نظيراته المعينة لتعيينه في الجملة فلا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد ان العلم انه لما كان قول الفارابي وعليه بالكل بعد ذاته موبحا للزوم الجهل وقوليه بالكل بالنسبة
فهو الكل في حد ذاته موبحا لاتحاد الوجوب بالمكانات تركب لوجوب جمانه منها حمل الشان كلامه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى ينفرد التوهمات المذكورة عن كلامه المراد بقوله وعليه بالكل بعد ذاته وكثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالكل
العلم الاجمال والاحمال ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمال وكثره علمه التفصيلي كثره بعد ذاته واما قوله يتحد الكل
بالنسبة ذاته فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها محلات للوجوب جمانه وكونها حاضرة عنده على شانه
واما قوله فهو الكل في حد ذاته فالمراد منه مبدء الكل خلافا لان تركيبة قوامه منه سبحانه او المراد به سبحانه علم بالكل ان النفس
ذاته تعالى نشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطوق علمه نفسه باعتبار ان ذاته مبدء الانكشاف الكل كانه لكل هذا امره
والشي وير وعليه ودأ ظاهر انه توجيه للقول لا يخفى قوله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارشام صوبها
في ذاته تعالى لا يذهب الى ان علمه سبحانه بالمكانات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على انه شبه كذا قال بعض المحققين
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه اوصاف صفات المبدء فادركه يلزم التكرار في ذاته تعالى فليخرج هذا التكرار
قال في الكلام والاحمال ان العلم لكونه صفة من صفات البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يلزم التكرار في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل الى نسبة واحدة وهي نسبة
المعلوية فلا يلزم تكرر التكرار في الذات فانها ليست بمعلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت بجهة فهي واحدة من جهة
وان اخذت بجهة فهي تارة تارة واحدة وصدر له معنى ما بواسطه البعض الا الصواب في تقرير كلامه قال الاستاذ العلامة
مظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكانات بارشام صوبها فيه وعليه يلزم على راي الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة من صفات المبدء لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استدل
ان علمه تعالى لو كان صفة من صفات المبدء لزم ان يكون علمه ذاته اليت بعد ذاته قال علمه ذاته نفس ذاته وكثره علمه بعد ذاته
يعني ان علمه ذاته ليس صفة من صفات المبدء بل صفة من صفات المبدء كثره علمه اسي علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكرار في
ذاته ولما كان لم يوجهم ان العلم الذي هو كمال العلوم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامه ولا كاملة

قوله وتام القول في ان شئ العلم الفعلي للوجوب جازم يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي انه تعالى عالم بنفسه وبغيره لا وعلى الاول
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما حقيقة قائمة بمقتضى في ذاتها وهي صور الممكنات بخلافها

بل تكون منتظمة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو غلط باطل فوجه بقوله فهو الكل في حد ذاته
انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينظر في تمامه كما في شئ آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحقيقة تمامها كما
افضل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متبينة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض من الكلام الشريف لبعضهم وجها وكلامه بتوجيهات اخر لسنا فيها وعدم انطباقها على مذاهب كثيرة
قوله لا علم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم عينه
ضاقه بين العالم والمعلوم ولا عقل الاضاقة بين الشئ ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وهذا الرأي يخيف جدا سخافة غنية عن البيان ان علم شئ شئ عبارة عن حضور شئ
بالفعل عند موجود بالفعل وحضور شئ عند نفسه اذ كان محجورا ضروريا وليس له الا عدم غيبة شئ عن نفسه هذا هو العلم بالذات
قوله وعلى الثاني اما حقيقة الخ بذا من ههنا الشيخ وغيره من تواريع المشائين في تفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن اية بصوره عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النظم السابع من الاشارات والصور
العقلية قد يجوز بوجه ان تستفاد الصور الخارجة مثلا كما تستفاد صورة اجسام من السماء وقد يجوز ان سبق الصورة او
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نقل كلامه فجعله موجودا وجب ان يكون ما يعتقد وجوب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اذ ان بين ان الاول الوجوب لذاته واما من المبادى الغائية على
نحو من سائر العقل العقل المعقولات فمضمومة المعقولات الى ما يكون عللا للوجود والاعيان الخارجية التي هي بها العقل لان
علما غير عالم يسبقه احد الى ذلك ايجادا يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية
الانسان بهذه صورته ويسمى فعليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تتنازع انفعاله عن غيره وما علم انه قد اورد
الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولا له صوابا بية متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شملة على كثرة واجاب عنه بان الوجوب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان اية عليه لكثرة لزمه نقل لكثرة سبب
لثقله لذاته بذاته فتعقله لكثرة لازم معلول له فصور لكثرة التي هي معلولا له علولا له ولوازمه المترتبة ترتيب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر لعلها
واللوازم لا ياتي في حدة علمها المترتبة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او
متباعدة لها فان تقرر لكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته لم تقدم عليها بالعينية والوجود
لا يقتضي كثره وباجملة الوجوب سبحانه واحد لا يتناول بكثرة الصور المعقولة المستقررة

والمحقق الطوسي مع اشتراط مع نفسه ان لا يتجلى الصفة في شرح الاشياء رات اعترض عليه بوجوه الاول
 ان اثبات الصورة في ذاته تعالى قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معاً وحيث باننا لا نعلم شيئاً يكون الشيء الواحد
 فاعلا وقابلاً مطلقاً انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً بمعنى المستبعد وانما يكون فاعلا وقابلاً بمعنى الموصوف بصفة
 فليس محالاً في ذاته قول يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك اكبر واجاب عن صدر الاشياء
 بان صدور تلك الصورة ترتيباً على كمالها بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى في نفسه
 من الخطأ او جعل الاعراض التزام كونها تعالى محلاً لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
 الثالث انه قول يكون الاول لو حجب بجهان موصوفاً بصفات غير متناهية غير اضافية ولا كلية واجاب عن
 صدر الاشياء بان المستبعد انما هو قيام صفات كلية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا كلية في
 لان العلم بصفة كمالية بل باري في حصول هذه الصور الرابع انه قول بان معلولاته الاول غير مبين لذاته تعالى لان معلولاته
 صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى وحيث بان كون المعلول الاول مبيناً غير مفصل لازم لكنه ليس تخيلاً وكونه مجموعاً
 غير لازم فامل فيه النجاشي قول بان تعالى لا يوجد شيئاً مما يابى به ذاته بل بتوسط الامور الخارجية فيقال في كل واحد من
 الظاهر من هذه الحساب الحكماء والقادرات العالمين بنفي العلم عنه تعالى افا لا يلزم العقل لقيام الصور بعقلية بذاتها ولشأن
 العالمين باستحاد المعقول من غير انما ان يكون له المحالات خذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا انه
 انه يستلزم استحالة تعالى بان في زيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المأبودة او حصولها في المجزأ لا سيما
 في الوجوب تعالى محال عندهم وان الصور المترتبة في ذاته تعالى غير متناهية حسب انما هي المعلومات معلولاته تعالى وصادرة
 جل شأنه فاما ان يكون صدوراً بان يصدر بعضه بوسيلة البعض فتكون مترتبة وجود الامور الغير المتناهية المترتبة على
 بالبرهان الناجزة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور فمرة واحدة فوجودات لا تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
 عن الواحد ولا باطل في المذهب جوه آخر الصفة تركها بالصيق الوقت ليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما روى به الشيخ بالوجه
 التي مرت قال لولا اني اشتطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان التعرض لكثير ما اعتمدت فيها اجد مخالفا لما
 بينت وجه التقصي عن هذه المضائق في غير بيانها فيا لكان الشرط الماكس مع ذلك فلا اجد نفس تقصي خصته ان الاشياء في هذا المذهب
 الى شيء من ذلك اصلاً فاشترت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو غير ذلك قول المعامل كما لا يحتاج
 في ادراك ذاته الى صورة غسبية صورة ذاته التي بها هو بهر فلا يحتاج الى غير في ادراكها يصدر عن ذاته
 لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو بهر واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة متقدراً واستحضراً
 فهي صفة ذاتك لا بانفرادك مطلقاً بل شريكاً من غيرك ومع ذلك فاذك لا تعقل تلك الصورة
 بنفسك بل كما تعقل ذلك الشيء بها لكان تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تضاعف انصوفيك

أو واحدة بسيطة ذات فعلت باكتنايات باسرها أو غير قائمة بها فاما بعض حضور المكنات عندنا على بوجه الكبر
 بتضا عن اعتبار تلك المتعلقة بذلك تلك الصورة فقط على سبيل التركيب فإذا كان حالها مع ما يصدر عنها
 بشارة غير كنهه الحال فما ظنك حالها مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير وفيه لا تظن أن كونها محلا
 لتلك الصورة شرط في تعقلها أي أياها فكيف تعقل فكيف مع أنك ليست محلا بل إنما كان كونها محلا لتلك الصورة شرط
 حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلها أي أياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك حصل
 من غير حلول فيك معلوم أن حصول الشيء فاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله فاذن المعلوم لا يقد
 للعقل المفاعل لذاته حاصلة من غير أن يحل فيه فهو عاقل أياها من غير أن يكون حاله فيه إذا تقدم هذا فنقول قد
 أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المعبرين على ما هو حكمت أن
 عقله لذاته علة لعقله للمعلول الأول فإذا حكمت يكون العليتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
 فاحكم يكون المعلولين أي غير عني المعلول الأول وعقل الأول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
 مبينا للآخر والثاني متغافرية لما حكمت يكون التغاير في العليتين اعتباريا محضا فاحكم كونه في المعلولين لك
 فان وجود المعلول الأول نفس تعقل الأول أياها من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تجعل في ذات الأول على غير ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل باليسر بمعلولات حصول صورة فيها وهي تعقل الأول الواجب لا وجود الأول
 معلول الأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الأول
 يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غير ما بل بعيان تلك الجواهر والصور تلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يفر
 عن علمه متقال ذرة في السموات والأرض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه لا يصر قد استصوب
 هذا الكلام في المحاكات لم يدرك مع ما فيه يلزم عليه أن لا يكون المعلول الأول صادرا بالغاية والارادة فلا
 يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لا تنساع ارتسامها في المعلول الأول عند فهم
 قوله أو واحدة بسيطة الخ هذا من مذهب العلماء لا تريد به فهم الله فانه فهموا إلى أن علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
 بذاته تعالى ذات إضافة إلى المعلومات وأدرك عليهم أولا أن المكنات كانت معدومة حرق في مرتبة العلم
 فيلزم الإضافة إلى الأشياء المصرفة المعلوم لبعض هذا غير محقول وجيب أن العلم وإن كان قديما لكن تعلقات
 حوادث فلم يكن له في الأزل تعلق بذوات المكنات فغيره لا ينفى لتعلق العلم بالمكنات في الأزل فيلزم الجهل بالذات
 وما قبل أن العلم مع التعلقات قديم لأنه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسحابة غنية عن البيان في المكنات المحضية
 بمتميزة صلا العلم سابق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعديات المحضية وثانها أنه على هذا لا يصح أن يكون العلم
 قوله فاما بعض حضوره أقول نعم هذا المذهب في هذا المقام وقع تطبيقه في الكثرة الشيء والأقلا على من أدنى مسكن الكلام

او بحضور الصور الجوهرية الحرفية القائمة بنفسها قبل وجود ذي صورها او نفس حضور الاشياء حضورا اشتراكيا
او نفس تلك الممكنات المعدلات شيئا اخر حقيقيا

في العلم الصلي المتقدم على الایجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الكبير لا يمكن الا بوجودها وتقعها وتصلها على ظاهر جدا
قوله او بحضور الصور الجوهرية ان هذا المذهب ينعزى الى افلاطون الاكبر لم يشكوا ان ارادوا بحضور القائمة بنفسها الماسية
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم انه لا ينفصل تلك الاشياء عن حضورها عنده تعالى بل ان تلك الاشياء هي حضورها على ما هي
عندهم انما هي ما هي مجردة عن تلك الاشياء والارادتها وانما هي ما هي عندهم قيا منها بذاته تعالى وقية انه لو كان لم اذ بالحضور تلك الاشياء
لم يكن العلم الصلي المتقدم على الایجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الایجاد وعمره على هذا المذهب هو
الاول ان لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم واللازم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واحاطة بعض المحققين قدس سره بان صفات البارئ تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالایجابات مع الاحتمالية
فان قلت اف اجوزكم كون البارئ سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المخلوقات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الایجاب لم يبق نقصا فقلت ان الایجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القوية مثل على ان الله
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظاره جملة مبدئية وارادة قال
والسيرة البارئ سبحانه كماله نفسية من جملة الكمالات العلم والنفس متشبهان في قدرته واذا لم يكن للنقص
مقدور لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الله ليس بقا عليها
بل علمها معها وقسطا ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد ان تكون معلومة جلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم لشهرا واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور
اخر عمر هذا الكلام الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان له حجب سبحانه في ذاته
ذاته الحق عاريا عن كمال العلم فيلزم للنقص مرتبة ذاته من حيث لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يريد على قوله والسيرة فيه ان
يكون للنقص مستحيلا ان لا يتحقق استحيال عقل لذاته فذلك مسلم لكن اللازم من ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون تلك
مخلوقة بالایجاب والارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال وجوب الله على تلك الصور التي هي محكية لذاته واما وجوب
ذاته وان اراد ان لا يكون للنقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير او المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا الاصح سلب المقتدر ورية عنه ولا عن مقابله
فان الوجوب بالغير والاستحيال بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاد الاستاذ العلامة بطله في ان الله عز وجل
ان يكون الخلق في الخارج بما هو كائن غير وجوده الخارجي فيلزم كثر الشخص في اشياء الوجود والوجوب بالغير بالذات لا يخفى
انه منسقط وانما هو ان لا يجب علم الشخص في وجوده بالغير بل هو وجوده في ذاته وان كانت خافية في الوجود والتشخص

أو مشهورا عليها بالحقوقي وهي كما لست بواجب اتحاد المفقول مع العاقل
فمنه عشرة مذاهب كل من هذه المذاهب حق في المسببات

لما ان الاشياء الخارجية معلومة لنا من عدم حصولها ما هي اشياء خارجية في اذهاننا ولم يدرك لعل بعد على استعمال
الكشاف المبين بالمباين مطلقا ونسجي انما من تفصيل اشار الله فانظره الثالث ان يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفته العلم واجاب عن المقتضين قدس سره بان مقتضوه ان العلم نفس في ذاته
فقد اتفقنا في مبدء الانكشاف الاشياء غير المتناهية في الوجود فلهذا لا يلزم تغيير اليقين شي في مبدء
قولنا أو مشهورا عليها ان فساد المذهب بطلان غير حق على من ادنى مسكة اما في الاطلاق الثبوت من كون الوجود غير متعق
واما ثانيا فلان الثبوت العلمي لا يتحقق في الخارج والذين الناطق بطلان معنى انا ثانيا فلان القياس على اسرار قياس
مع الفارق في الصورة ليس اية موجودة في نفس المشترك لتجمل المتخيلة وبهذا الوجود للمكانات صلا واما رابعا فلان
يصدر في القضية المعجزة في انما الحكميات متعقبة من كون وجود الموضوع صلا والآخر صدمه قدام كون كون الموضوع صلا
كونه مخالفا للجماع مضاد للمبدا في العقلية الغير المتناهية من جهة صلا متعقبة عن المتعقبات كذا في اثبات الجاهل من كون الوجود غير متعق
قولنا أو مشهورا على قول مع القائل ان هذا المذهب في فوريين يتابعه قال الشيخ في المذهب اسابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف فوريين عمل في حصول المعقول كما يات في حلية المشايخ وهو حشفت كله وهم يعلمون ان الغرض من
لا يعلمونه ولا فوريين نفسية قد ياقضه من اهل زمانه جل فينا قاض في ذلك المناقض ما هو مقتضى الاول ثم اهل المذهب
بما يحصل ان صيغة الاشياء اتحاد جمعة قول شعري لان شيئا من المتحددين اياكل منها معدوم فلا اتحاد اذا معدوم لا
صحت فلا يحكم عليه حكم اكل منها معدوم فلا اتحاد الوجود في مصدرة مختلف باختلاف المضاد اليه فلا يمكن وجود شي
بوجود واحد صلا او احدهما موجود والآخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء بصيرة اياه فلا معنى للاتحاد او يكون المعدوم
هو الشيء الاول عن انحصار فقد انعدم لصاحبه واد كان شي حادوا بعد معدوم ولم يكن فلم يكن متحدا مع الثاني بصيرة اياه محالة
الاتحاد صلا على التقادير كلها وعشر من انهم ومنهم الشيخ في اعتراف بصيرة بعض العناصر بصيرة الهواء
بما وبالعكس كيف يصح منهم الحق بطلان صيغة الاشياء الجواب ان معنى صيغة بعض العناصر بعض العناصر
ان عنصر معينيا يصير عنصر اخر فالهواء نفسه لا تصير ماء والاشجار الكلام بانه ان كان بعد الصيغة مواد فليس نا
وان كان ان فليس مواد بل معناه ان يهوى العناصر تتخلل الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتليد الصورة المائية
فتكون الجسم المائي فان قلت فلما ايقنون في صيغة المركب من العناصر المتعقبة قلت العنصر
اذا اتمزجت تفيض عليها صورة تركيبيه فتكون فصيرة العناصر بعد اتمزاجها مركبا ليس من الاتحاد في
قال الشيخ قال الشيخ في تعليقاته انهم علم انه قول الشيخ في التعليقات الاشياء لما ان يكون وجودها اياه بثلث تفسير

الاول ان المراد بان الاشياء انما ان يكون وجودها غير قائم بالماودة الموضوع او يكون وجودها قائم بالماودة
 والموضوع فالمعارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالماودة والموضوع ادركت وادراكها ذلك النفس لما كان
 وجودها غير قائم باودة الموضوع ادركت وادراكها غير قائم بالماودة والموضوع ادركت وادراكها ذلك النفس لما كان
 حرم الماودة الموضوع والالات الجديدة لما كانت وجوداتها قائمة بالماودة والموضوع لم تذكر وادراكها قال شيخنا
 حكيم الاشراق كونه في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرد عن الهيولى وله انزع الكائنات الهيولى التي رافقتوها شاعرا
 اوليت هي بقاء الغير بل هي لها هي تجرد عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تيسر في نفسها ان
 بالقيسة بعد ما عرف نفسها وان معنى بقية القيسة اشهر علم رجع الشهور في المعارقات الى غير القيسة بل عدم القيسة تجرد
 وكتابة عن الشهور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء تجرد عن الماودة غير ثابت عن انه مواد اذ كان
 نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل باليات فبان الليات من الماودة فالماودة الذي منها ادرعت خوا
 بان الهيولى ليس لها تخصص الال بالليات التي هي بحدودها وصورها وخصائصها فبان اذ كانا هيولى في نفسها
 الاشياء مطلقا اذ جردت عن قطع النظر عن المقادير وجميع الليات كما زعموا فلا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
 سيما ان جبرها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ادركت وادراكها عند هذا التجرد عن الحوامل الاجزاء وطمنا ادركت
 الصور التي فيها واجبات عند الشرائع في حوشه على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كادل عليه المبرر
 وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجبرها جبرية الاستعداد في جهة بذاتها مستحصلة بالصور
 في حد نفسها جبرية طمنا فلا يشتر بذاتها واليقر الهيولى بعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها استلكت
 حسب تكثر الصور في الواقع ليست مستحصلة الوجود في الواقع الال بالصور والتجرد الذي يعتبر في كونها
 لذاته هو تجرد الوجود والتجرد المفهوم والاشكل مفهوم كالجسمية والفرضية وغيرها اذا تجردت مفهوم من حيث هي كان
 مجردا عن غير فصلها عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست لاهي ولو كانت بهذا المعنى منشا للقالية
 كانت لمايات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تتجاع ككرة الصور ولو كانت
 متاخرة الوجود عن الهيولى كما في الكتاب والسواد عن وجود الانسان كان لما ذكر وجهه وكذا بساطتها عبارة
 عن بساطة معنى جنسي كما جبرية ومناط القالية هو بساطة الوجود لا بساطة مفهوم ومنه يشاهد بساطة كل مفهوم
 ولست عاقلة لذاتها معنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت غفلت عن تمام قطع النظر عن غيرها التي تحصلت في تقديرها
 في الواقع كان لها في اعتبار نفسها انها جبرية فقط اي جبرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن بينها
 في وجودها المستعدة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووضوئها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووجدت
 لان وجودها ووجودها بضرورة عن الصور كوجود جنس ووجوده عند اخذ مجرد عن الفصل في قسمته بل هذا كلامه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ
وعدم لغفلة
بالتقوى
وعدم لغفلة
بالتقوى
وعدم لغفلة
بالتقوى

قوله فذلك تدركه المشارة الى مجموع كون العقول الالهية مفارقة كون وجوداتها فان ابتداء الحكم
على المشارة يدل على اخذ الماخذه كما تقر في مجموع

واقول هذا الكلام مع كونه مستلزما على القديرات لا تنافيته تطويل بلاطائل ولا يعني في دفع ايراد صاحب البشارة
ان يقال ان السبيل وان كانت جوهرا قائما بذاتها لکن فعليتها فقلية القوة وجوهها جوهرة الاستعداد كما يصح في المشارة
وهي جهة بذاتها محصلة بالعوضي في مداتها جوهرا علماني فلا تشعب بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان المشارة
او وجودها الاستكمال لنفسها او وجودها الاستكمال غير ان العقل للمفارقة وانفس لما كان وجودها لا ان شيئا من ذاتها
بجسبل العلوم تشبه بالمبدء الاعلى جل مجده اذ كانت ذاتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
ذواتها لا استكمال لنفسها بل استكمال غير ذاتي لنفس لانها كما يجوز في النجوم لها لم تدرك ذاتها واورود عليه بان
حصرا لا يرد في ذواتها كغيرها كما يفهم من العبارة ثم وجب بيان المراد حصرا لاشياء التي لها فعل في الادرار وعلى غير ذلك
لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقول للمفارقة ونفس عالمة ولا يدل على كون علومها حصوله او حصوله كما قال في المشارة
في الحاشية ما قال الشيخ اول الخ الثالث ما اذا بعض تحقيق قدس سره ان من الاشياء ما وجودها حاضرة عند
ومنها ما وجودها ليست حاضرة عند نفسها والاعراض المتمتدة من القديرات الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذاتها فلا حضور لشيء عند الماص حوالا ان الاستقلال لا يحضر عنده شيء والمتمتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها عند نفسها أصلا والمفارقة النفس للمكان كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم اذ كانت نفسها
لان الادرار حضوره المعلوم عن الجرد وادبارا على ما قالوا ان الصلوح للادرار لا الجرد وحضوره عند كاف الاكاشاف والادرار
والآلات الجسدانية لما لم يكن وجودها حاضرة عند نفسها بل عند غير الكونها اعراضا متمتدة بامتداد الحمال لم تكن شاعرة
انفسها وتفصيل على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتمتدات المتمتدة من القديرات الثانية لا انفصال بين الكثيره الانفصالية وكل
متصل بالفعل فهو متصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا محالة ونحوه وكل جزء غير صاحب جميعه واحد
والموجود لذاته في ذاته بل ان ذاته ليس عن ذاته واما ما عدا ذلك لا انفصال وليس من التحصيل الوجودي قدس سره ان
يجمع اجزاءه ولا من البقاء ما يمتلئ له آخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يموت عن آخره آخره
يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه فكل واحد من الكل واذ كانت
غائبة عن ذاته فكيف يكون غير حضوره فلا يكون مدركا لذاته وهذا يظهر سخا فتاويل ان الجسم الطبيعي جوهرا
موجود لذاته فليعلم ان يكون محمول لذاته عاقل لذاته وناظر على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم الجردات انفسها جوهرا
قوله المشارة الى الخ اقول لا ينبغي على المتفطن انه انما يستلج الى جعل المشارة الى كونه بقوله فذلك الخ
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قياما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستفنى

والا فوجودها لما يعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استحالة انفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كما ان لكونه
 مثالا لايه وانما يتبع على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع الامر من انهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع الامر من
 قيام الشيء بذاته يعنى عدم قيامه بالموضوع والشأنى تجرده بذاته واخره وبالقيده الاول عن الاعراض مطلقا بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت مفروقة بالمادة او بخواصها وما يتجرب على عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذى ذكره ليست بحدركه وبهذا ظهر سخافة وجه من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجربا اتفاق
 ومناطه ليس بحضور شيء عند شيء كيف لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض ليس بها بحيث يحضر عندها الاشياء كما
 يدركه فلا يصح التقرير على مجموع الامر من لو سلم فلان كون البعد المجرى الذى هو البسائط اقرب الى وجوده الخارج بنفسه
 كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمية ولما اعتقل المجردة يدركها لوجود الامر من فيه عندهم مع انه لم يقلق احد ذلك لان
 كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
 لما عرفت ان الماديات الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
 حضور شيء عند ما حصلوا باجماعه لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ما اذا غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون
 حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض صلا على ان القول يكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجربا على
 الاتفاق حول مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان في ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
 وقاما بنفسه عجيبة او اما قوله ولو سلم فلان معنى غاية السخافة اذ البعد المجرى على تقدير وجوده لا يرتب امتداده وقد عرفت
 ان الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر فلو ليس مجردا عن المادة وغواشيها والتجربا الذى جعله مناط الادراك
 انها مجردة عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرى مدركا اصلا لانه ليس مجردا عن غواشي المادة وقد اجاب بعضنا
 كلامي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق الشائين لنا في وجود البعد المجرى وادشخ الغرض من
 فائدة النقض ليست بتحقيقه عند الشائية وتعتب عليه البعض الاخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية لا
 انها مجردة والقيام بنفسه فجز ان يكون مراد شخ حصر الشائين في القسامين على كلا المنهيين على طريق الشائية فثبت
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن هرب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نور الذات لا تجرده
 عن المادة ولو تهما وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
 لا تجرده عن المادة وعلمهم انهم لم يكونوا كونه التجرد مناط الادراك بوجه منها ما قد نقلنا في الدرر السابق
 فقد ظهر ان مراد شخ حصر الشائين في القسامين على كلا المنهيين بل مراد المحصر فيها على طريق الشائية فقط ومادة النقض
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام اخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الجوانات العجم
 غير مجردة بل عموما مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب اللطام وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله وانفس الخ اذ تجردوا فمخارقه عن المادّة ايضا متعبر في مغزوها فانطبق عليه الحال المذكور

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه منع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الخبز والاخر صارت نفوسها
مركبة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الامر شيان الجبر والمجبر والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالمجرد بطل
قطعا فان البهايم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات الجسم ليست مجردة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة فهي لا تقطع ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معنوية والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو ما ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات الجسم مركبة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مركبة اهلا والاطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادّة وغوشها وبالجملة الاشكال غير متكتم الا ان
قوله اذ تجردوا فمخارقه الخ استدل على كون النفس حبرا مجردا مفارقا عن المادّة بانها تتصل بالكليات المجردة عن المادّة وعوارضها
فلا بد ان يكون لصور الكليّة حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والالتصاف بالصور الحاله فيها مجردة
واعترض عليه بوجه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بالاشياء الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلزم ان النفس من هناك كما يدرك ما نقش من الجبريات
في الآلات بل يجوز ان يكون العلم مجردا لاكتشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء اهلا ومنها ان الكلّي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحاله في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لماله تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق مع عدم سواد لونه
ماهية قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد هذا ان لا يراد ان ينفذ ان ثبات الوجود الذي يبنى على الخوا الذي
ويحترق عليه العلامة التوشحي بان الوجود الذي يبنى ليس بارتسام الصورة في الذهن قيا مهابه فلا يتم الاستدلال وتعرف
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة التوشحي مجتهدا وانما نحن ان نذكر ان لا يراد ان لا يجان الى طائل الا الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ قد ثبت في محله وتحقق اليقين انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الاكتشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اهلا فضلا عن ان يحضر عند مجرد
او ما يرسم في مجرد وهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادّة وغوشها واما الثاني فلان لو لم يكن
المترتبة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالموضع المعين المقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
مركبا لان النفس مركبا بما هي كالمسح ان الواقع خلافا على ان من الكليات ماهي فرضية ليس لها افراد موجودة فلابد
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اهلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخمس سوا كانت باطنية او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين في المراد بها عين
هي القوة الباصرة الموقفة في تحوير ملتقى الحسنيين المتباينتين من مقدم الدماخ المتباينتين الى الحسنيين
المختصين قوله فلذلك لا يخفى ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكفاية احدها قوله لم يتجلى الخ
لانه انما ادرك في اقل تقدير وجدان الاثر مني في الكون جودي لي بالوساطة فاذا كان جودي لي بالاصالة
تحقق اقوى منشأ الانكشاف ❖

فلا يمكن ان يكون صورتك الكليات المحقولة للنفس وفيه بوضع خاص مقدار متقدرو شكل معين غير باطن العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة للشخص من افرادها يكون في كل شخص مقدار بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقررة
بتلك الصور فلا تكون مطابقة لساير افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات صورة النفس نقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية النفسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها فكلما كانت الصورة المنقوشة
على الجدار ما كانت تلك الصورة بصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة او لا يدمنه البطاقة بهوان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة فان خفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس مشربا
قوله في المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان في الكيفية هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المختص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان قال بعضهم ان قوله كالعين مثال النفس وضمير راجع الى الآلات بمعنى هي في الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تكلفا بعيدا عن العرضة لمشي جعل قوله كالعين مثالا للآلات حكم بان ليس المراد بها
الجرم المختص لان ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسيره كالعين
والاصل ان ليس المراد بالعين هذا القول الجرم المختص فانه لا دخل في الادراك لانه ليس كذلك والآلة لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التسمية زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من عرض ليس لها وجود لذواتها وخصوصا عند
انفسها بل وجود تلك الآلات محالها وخصوصا لغير هي النفس هي في الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى لافيه من الخط والتكلف
قوله وكفاية احدها اه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالحلل المستغنى فقط وكذا تجرده
عن المادة ونحوها لو كان يعمل عامل لا يعني في كون الشيء مدر كمال لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجرد عن المادة ونحوها لا يعمل
قوله لانه انما ادركه محصلا ان الصورة انما تكون مبدء الانكشاف في الصورة لكونها وسطا في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه في كل الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم المختص في العلم المعلوم لوجه اخر من ههنا ما قال الشيخ في تعليلات بعض الكلام

والمتقول سبحانه يكون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن الانصاف قوله احاصل العلم الطاهر انه حاصل العلم الكلي
كما ينادى بصبر الى بصبر والعجز الى العجز في تخصيص الثاني بعيد مستغنى عنه وجعله ان يتقبل الشيء وادراكه موجوده
للهذه المجردة وحدها عندنا ابو سطة كوجوده عندنا فانه بواسطه وجود الصورة المتحدة معه لنا اوبديتها
كحضوره وصورته العينية عنده تعالى المجردات لما كان موجودا لانفسها وحضورها عندنا بلا واسطه غير ما يكون
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشيخ بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اشياء يحصل في حكيمة ادركت كل الاشياء
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك اني فكت اعرف من ذلك الاشياء علامته من العلامات انه اثر ذاتي وان حضرت اشياء
مربوطة في ذاتي او في آله ذاتي ثم احكم بان كل الاشياء مبروطة في احتياج ان اجمع بين ذلك الاشياء وبين ذاتي فاحكم فاقول
كل الاشياء اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لاسم ذلك الاشياء قبل من اشياء آخر كان حكمه حكم هذا الاشياء في انما
بالصورة ويكون ادراكي لذاتي لا الاشياء لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اشبهه بسبب لوجوده اثر منه في فلو وجدته في مكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اشياء مبروطة لي وليس الا لوجوده
وجودي في الاعيان لي لا يعني فادراكي لذاتي من ذاتي تيمم ما لوحظ ادراكها من اشياء وانا ادركت ذاتي اشياء
ومنها ما قال الشيخ المتقول في حكمة الاشياء ان اشياء القائمة بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمشال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمشال لانه لا يسمي شيئا فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المشال فيعلمه ان يكون ادراك الاشياء
بعينه ادراكها هو هو لا ادراكها هو هي وان يكون ادراكها بعينه ادراكها هو هي غير ما هو بمشال سخافات الخاقيات فان
المشال بالذات كل هو ثم قال ايضاً ان كان مشال ان لم يعلم مشال نفسه فلم يعلم نفسه وان علمه انه مشال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمشال بل قول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقتناع ان ادراكها على ان علم النفس عن ادراكها ليس يحصل
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس عن ادراكها ليس بابرزائه عليها فافهم وانظر كلاما سمي عليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك ان حصول صورة اشياء عند العالم لما كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور اشياء عنده يكون كافيا بالطريق الاول
قوله وحصوله ان يتقبل اشياء قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من البصائر السادس من كتاب الشفايشه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك من الاشياء فان كان الادراك ادراكا لشيء ما ذي خواص
صورته مجرد عن المادة تجردها الا ان مراتب التجرد مختلفة وصفا متفاديه فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادية احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلامات كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد الشيء عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثلا ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية بطبيعتها لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي متحد بشيء واحد

وقد عرضت لها ان وجدت في هذا الشخص ذلك الشخص فكثر لئلا ذلك من جهة طبيعتها الانسانية بل من جهة
الطبيعية الانسانية ما يجب فيها الكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لذات
لاجل انها الانسانية لما كانت لعدم فاذن احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من الكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم والكيف الا ان
والوضع وبجميع هذه امور غيرية عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد واحد اخر من الكم والكيف
والاين الوضع لكان كل انسان يحب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه المواقف
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارن بها يكون قد اختارها هذه المواقف كحس ياخذ الصورة من المادة
مع هذه المواقف ومع وقوع نسبتها بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الخلق لانه لا يخرج الصورة عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فيتحيل فانه يبري الصورة المنزوعة
عن المادة تبعية اشده ذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها ذاتها لان المادة
ان غابت وطلبت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذها اياها قاصدا للعلاقة بينها وبين المادة فصما اما
الا ان الخيال لا يكون قد جرد بها عن المواقف والمادية وحس لم يجرد بها عن المادة وتجربتها اما ولا جرد عن المواقف
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقديرها وكيف ما وضعها وليس يمكن في الخيال ان
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان لم يتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان واما لو هم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه مثال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد وحيوانية واما الخيرة والشر والمواقف
والمخالفات ما شبه لك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والكيل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل غير او شر او موافق او مخالف الا عارضا بحسب وقد يعقل ذلك
بل يوجد في ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك فينا مثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك الكثير معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن شديد تقصا واقترب الى البساطة من النوعين الاولين الا انهم مع ذلك لا يجرد الصورة عن كونها
المادة لانه ياخذها جزئية بحسبها وبالقياس اليها وتعلقه بصورة محسوسة مكنوقة بل هو احق بالمادة بمشاهدة الخيال
فيها واما القوة التي تكون للصورة مستتبعة فيها اما صور موجودات ليست بمادية بالذات ولا عرض لها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن بمرارة عن علامت المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذ مجرورا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مخبر عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجب للمادة انما لان وجوده ما
او عارض ذلك فينتزع عن المادة عن لواحق المادة معه فياغذ اخذ مجرد يكون مثل الانسان الذي يقال
على كثير من وضح يكون قد اخذ الكثرة الطبيعية واحدة ويفتره عن كل كم وكيف ليس في وضع ما جدي ولو لم يكن به وجه
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحكم المحس ادراك الحكم الخيالي وادراك الحكم الوهمي ادراك
الحكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشئ قد يكون محسوسا عن يافته شاعره ثم يكون متخيلا
غفلة غيبته مثل صورته في الباطن كزير الذي البصره مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون محقولا عند رايه تصور
من يشهد معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيت غواش غيبته عن يافته لوازليت عنه لم تؤثر في
كمنه ما يهتبه مثل ربح وضع وكيف تعدا بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقته ما يهتبه انسانية وحس نيا له مرجع هو
منه في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا ياله الا بعلاقة وصفية برب حبه ما وتلك
لا تنس في نفس الظاهر صورته اذا زال اما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجديده لمطلق عنها لكنه
عن تلك العلاقة المذكورة فتتمثل صورته مع غيبته حالها واما العقل فيقدر على تجديدها ماهية المكتشفة باحوار
الغسبية المستتبنا اياها كما يعمل المحسوس مما جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة حساس تخيل وتوهم وتعلق فاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة
محسوسة من الاين الوضع والمتي والكيف الكم وغير ذلك فبعض ذلك لا ينفك الشئ عن مثاليها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره وتخيّل ادراك الشئ مع الهيأت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني التجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركها فيها غيره وتعلق ادراك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فلهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة والكثافة لهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والاصل ان المدركات ما جزئيات ما يهتبه او غير ما يهتبه والجزئيات للمادة
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف هو الخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم وما غير الجزئيات للمادة فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير ما يهتبه واما ما كان فادراكها لتعلق فالدرك لا بد ان يكون مجردا اما مجردا اما هو المعقول او تجديدا مقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويتخلف الادراكات بخلق تجرده فالبصر تجرّد البصيرة عن المادة لا عن
كما الوضع الخاص اللون والشكل المعين غير ما واما الخيال مجردا تجرّد اذ على التجريد الاول لكنه لا يجرد بها بالكلية

فقطعها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عنده المذكر عين ذواتها كما هو شأن العلم
المضمون في نفسها فافهم قوله المشيئة التقيدية موجبة للكثرة في المشيئة التي تتغير بتغير المصدر فان كانت معتبرة
في المعنوي بان كانت داخلية في حقيقة وقراءة فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم بالعينين فقط فالمشايئة
الاكتناف بالمعروض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الأشخاص فالمتباين بالاعتبار فالاصل انه لا بد ان يعلم ان التباين
لا يشيخ كما تمل على نفى التباين بين مصدرين المتعلق في تعقل المجزئات نفسها كذا كانت على نفى التباين بين
مصدرين المتعلق بها فان العاقل ههنا هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه المشيئة متعلق بها

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم بمجرد التجريد الزيد من تجريد الخيال فنفي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاولى اشد واما القوة العاقلة فتجربها بالتجريد امانا فتدبر ان مناط العاقلة
والمعقولة عندهم كون اشئ مجردا عن المادة وعوضها بالكيانة ومدار الحاسية والحسوسية على كون اشئ متعلقا
بالمادة نحو ما من المتعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام مخلات لتعقل فانه انما يكون تجريده تام ونزع بالغ
قوله فقطعها بالمعنى المصدري آه او لتعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود اشئ موجود بالفعل موجودا
بنفسه مدركا بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانما تعلم ان القول بكون المتعلق بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح هذا او تصديق المصدر عنده مشروط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري صلا ولا بالعكس فافهم
قوله ومعنى الحاضر عنده كذا الخ قال الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائدة على ذواتها بل
يكون ذواتها وعقليتها لذواتها شيئا واحدا لكانا اذا اعتقلنا ما اعتقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك
علمنا بوجودها احتياج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شيئا فبرهان آخر هو ان مقتضياتها فمقتضى
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقلتها ومعقولتها لذواتها واجاب عن مصدرها
في حواشي الكليات الشفاهان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذواتها وتلك الصورة هي حصة
منها في ذواتها وجودها في نفسها هو بعينها وجودها في نفوسنا الوجودات لذوات تلك المفارقات فتقتضي
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود اشئ ان يكون ذلك المتعلق متعلقا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها في نفوسنا فحصل من الكلام يرجع الى ان ادراك الجبر المجرد وعينه وجوده الخارج
لا عين بمرتبة فلا يلزم من ذلك ما يتيه الجبر المدرك انه عالم بذاته وعظمه عليه بانه لا يقطع مادة الامكان لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجبر في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ذلك وجوده الخارج

فمن حيث العلم بالحق الدواني والتابع حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس من اشياء موضوع
 العلم غير لموضوع بالعلوم بالا اعتبار كالتغاير المعالج المستعمل فقد اخطا لقوله عما يخلق الشيخ بقوله كمن كان
 علوه دليل الشيخ الناهض على فني التغاير مطلقا لمقصودا منها فني التغاير الذاتي فقط

اذ كان الجوهر المحرور عالم وان لم يلزم من ذلك ما نهى ادراكه عالم القول ان تقايلين حصول الاشياء فيها في
 لا يميزون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل يميزون ان الماهيات محصورة في اشياء الوجود ونظرون التقرر
 وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عن محققهم وسيجي بيان ذلك ان شاء الله
 قوله فمن حيث العلم بالحق الدواني والتابع حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس من اشياء موضوع
 وتغاير صلا اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان ينقل في ذاتنا نفسا على ما يقول
 فليكن بعلمنا بذاتنا ان يكون عين علمنا بذاتنا صحيح يكون هو ذاتنا بعينه ولم يجز في التركيبات الغير المتناهية واما
 لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان يكون علمنا بذاتنا نفسا في ان حصول الشيء في الشيء يقتضي تغاير
 كاضافة الشيء الى الشيء واما الثاني للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتمس المحقق الطوسي في جواب هذين
 الايرادين ان بينهما تغايرا بالا اعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات صغيرا ذاتنا نوع من الاعيان
 والشيء الواحد قد يكون له اعتباران في هنية لا تنقطع مادام المتغير يتغير با حاصلا ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا
 لذاتنا وليس هناك الامر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبارها حاضرة مغايرة باعتبارها غائبة
 وهو باعتبارها حاضرة معلوم باعتبارها حاضرة عالم فالتقدير لا يحسب الاعتبار بل هو في الامور الاعتبارية ينقطع باعتبار
 فلا يلزم مجرد الامور الغير المتناهية بالفعل في دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كات حصول الاضافة فان المعالج لنفسه
 باعتبار اخر وليس كان في الوجود والذات يقتضيه تقدم الموجد بالموجوب بالذات اعترض عليه اشراح في كتيبه بانه قد شبه عليه القواعد
 الذي يستحق العلم بالتغاير الذي مصداق العلم ليس بالتغاير في المصداق مثلا او مصداق العالمية والعلومية امر واحد والذات
 وبالا اعتبار هو نفس ذاتنا بل امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طيب معالج
 من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالا اعتبار ولو كان بينهما ايتير تغاير اعتباري لكان العلم شيئا مقيدا لاذات العالم من
 حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان يريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو
 ذاتنا بل التغاير صلا فليس هناك تعدد في هنية هذا فضلا عن التفسير وان يريد بعلمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا بل هو
 فاذا قطع نظر عن الاعتبار ينقطع التفسير واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء في شيء في علمنا بذاتنا عبارة
 عن عدم غيبوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم غيبوبة علمنا عن انفسها ليس اضافة حتى يستعمل التعدد والتغاير في
 قوله حيث قال في علم الدواني والتابع حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس من اشياء موضوع

تعالى وان الفاعل بالحيثية انما يقول في التعبير العنوان في دون المضمون الجبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المحدث
 امر اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف يصح المحشى ان العلم الحصولي هو شيء من حيث العوارض
 الذي يمتنع ان العلم المتعلق به علم حصولي الا حصولي بهذا غاية توجيه الكلام واستدعاء علم حقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها
 علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركيبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الخارج وجود العلم بالعلم
 الخارج بوجوده الاصلى بخلاف النفس فلا تكون نقلا لا استدعاء الا ان التصاق النسخ الذي هو احد امور الائمة ليس علميا بل العلم الحصولي
 وجوده الخارجيتين في ظرف الاتصاف بخلافه انما ليست عينها ولا معلولها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
 بالاشياء الغائبة عما يكون حصول صورة منها هذا المخرج في التبيين

وهو المحدث الذي اذا اعتبر بلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصديقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المشتركة التي نسبتة للمعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركة دليل على اشتراك
 جفنا اشتراكهما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان الحيوان في العلم الوجب سبحانه بذاته
 فلما دل البرهان على انه نفس ذاتية وليس حقيقة منضمة فالعلم للمعنى المصدري المعبر عنه بنسبة غير متبرجة عنه سبحانه اذ القول
 بان شراعه عنه سبحانه يعرض الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته والملم يدل برهان قاطع على ان
 مبدأ الانكشاف في علم النفس انتهاء وغيره من المفارقات نفس من انتهائها فلا وجه لانكار اشتراح العلم للمعنى المصدري عن
 الذات العاتلة فافهم قال الشارح كيف الذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست سبحانه
 عند المدرك بل بتوسط الصورة لانها لا تتصور عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحقيقة فيكون
 لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حصول عند المدرك بل بتوسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يريد ان الفاعل ه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
 مجموع الذات الحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حصول لتلك المجموع عند نفسه ليس
 قوله هذا وليا مستقلا على نفس التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها
 نفس التغاير الذي لا يقطع به انما هو المحشى لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف الذات الخ به خطأ اذ علم من علم التغاير
 مصداق العالم والمعلوم في العلم الحصولي لم يمتدح الى التغاير الحقيقي بين مصداقهما في العلم الحصولي حتى يكون به علم عليه
 قوله لان الذات آه فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتمدة مع الذات غنسية موجودة في
 الخارج فالذات الماخوذة معها لا يفتقر تكون غنسية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لما آه لما كان العلم الحصولي عند الفلاسقة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينيا للعالم او معلولا له

يجوز ان يكون الشيء نفسا لنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصل في اذ القدر الصوري في الوجود
 الا انضامي ليس الوجود ليست في المنعوت فمحتمل ان يكون الموجود في الخارج وينضم اليه الضمير كونه موجودا
 في مرتبة لانهم قال الخارج في الحقيقة المقصود الخ وروعيه بان العلم بمعنى المصدر في المصدر عنه بدليل من
 عن علم النفس والجوهرات نفسها قطعا واذا كان العلم بمعنى المصدر في مرتبة خارج مفهوم العالمية في مفهوم المعلومات
 عن ذات العالم في مفهوم العالم مفهوم المعلومات مفهوم العلم متناهية ولا يمكن ان يكون المضافات المتناهية غير
 واحدة الاجزاء متعلقة بمعية في مرتبة المصادق او مصادق المتعاقبات محتمل ان يكون احدا فمحتمل ان يكون
 العالم مغاير المصادق للمعلوم والمصادق العلم فلا يمكن ان يكون مصادق العالم لم يتقوى احدا واجاب بعض
 قدس بما يحصل ان العالمية في المعلومات وكذا العلم والمعلوم لا يتنافيان في علم شيء بنفسه او معنى علم شيء بنفسه
 عن نفسه ليس متناقضا حتى يكون العالم والمعلوم متضايقان في العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة شيء عن نفسه
 للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء جازعا عند نفسه مبدء الانكشاف نفس من ان تغاير بوجهه وبين نفسه ثم قال كيف
 من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضايقان بالقياس الى شيء واحد في نفسه عليه استواء العالم
 بانه اما ان يكون العلم بمعنى المصدر في كونه غير متناهية في الذات الحادثة او لا يمكن والثاني ظاهر البطان الظاهر
 ايضا لا يمكن وجه التناقض في العلم بمعنى الذات تلك الذات ولا يرب في ان العلم بهذا المعنى مضاف للمعلوم
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضاف للمفهوم للمعلوم لمشتق من هذا المعنى باعتبار وجوده فلا
 لا يكاد يتنافيان بين العلم والعالمية والمعلوماتية بمعنى المذكور واذا كانت تلك المفاهيم متضايقة فلا يمكن ان يكون
 متضايقا فيهما واحدة او عدم غيبة شيء عن نفسه ان لم يكن اضافية لكه متصح لا تنزع بمعنى ضايفي وروعيه عنه بدليل من
 لانك لا تتضايقان بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انزع العلم بمعنى المصدر في من الذات
 لنفسها ولا يتجوز علمه الا بوجه مشترك عليه اذ اصح انزع العلم بمعنى الضمير في مفهوم العالمية في مفهوم المعلوماتية
 الذات الحادثة فلا محال لانك لا تتضايقان بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوماتية في العالمية
 عن الذات الحادثة نفسها اما ان يكون باظهارها معلوماتية او لا يكون الثاني ظاهر البطان وعلى الاول فالغاية
 التي هي باظهار العالمية في علم الذات بنفسها اما ان يكون متشعبة عن تلك الذات ومتشعبة عن غير الثاني
 محتمل الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيء بنفسه تضايقا لا ريب اما ان شيان يكونا
 متضايقين بالقياس الى شيء واحد امي اذا كان الموجود بهما واحدة فليس كل واحد من المعاج والعيان فما اذا كانت
 النفس والشه متضايقان مع ان الموجود بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتضايقين
 بانها الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر وان القيد الاخير

قوله في الحاشية والادفيا نحن فليس الخ لعل غرضه ان وصفت العاقلة بالمعقولة من الصفات النفسانية التي مصداقها
 حيا نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت كما كالجود للموجب تعالى فلا يزدان الا تصانف بها ممكن لها والا تصانف
 بشئ ممكن سبق بالاعتدال فله نفس استعدادا وان باجدها صارت عاقلة وبالاخر معقولة قوله فيها فالعقل هو المعقول
 والعقل الخ والالزام ان يكون علمها بانفسها بخصوصا

لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء لا من جتين هذا الكلام مقص على انه يمكن ان يكون شيان متضاهين
 بالقياس لشيء واحد لان ابوة والبنوة العاضتين لشيء من جتين لستاط في ضانته واحدة بل كل منها طرف ضانته اخرى
 ولو كان الامر كما زعموا لكان المصاح قوله ان القيد الاخير لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء من جتين قابل
 قال الشارح في الحاشية من غير ان يوجد الخ لا يخفى على السامع انه لا يلزم من كون المعقول نفسية المجردة مع غير ان يكون
 مع جينية تقييدية موجهة للثبوت ان يكون العقل هو جينية المعقول حيث لا يكون بينهما معايرة حلا لاداء اولها علة بالربح
 ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفته بعلم بها كما ان المباح اذا عالج النفس اثرها النفس المعالج لكن بعد تعلق صفته بالعاجية
 قوله فيكونان اجبة الثبوت آه اقول ان ارادوا بكونها واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل اصلا لا يجعل لذات الخ
 مستانف كما هو ظاهر النظر ففية انه لا يلزم من كون صفات العاقلة ووصف المعقولة متغيرين عن نفس ذات النفس وكون
 النفس نفس ذاتها صداقا كما نحن ان يكونان نفسين ان يكونان نفسين ان اجبة الثبوت لها بهد الاجتهاد ما لم يجعل لذات
 فليست هي ذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا ان لو صفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى ان يكونها غير
 معللين صلا وان ارادوا بانها غير معللين جعل مستانف فليس كمن يتوكل كالجود للموجب ليس محلا لوجوده والوجوب سبحانه
 ليس معللا اصلا لا يجعل لذات ولا جعل مستانف الا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا للعياد بالذات او اجني للكون
 الوجود مجعولا ومعلولا الا يكون منشأ انشاءه لك اذا تقر له سوى تقرر الشا فاصواب ان يقال ان النفس
 بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفته بقيا ما تكون موصوفة بالعاقلة ولا في كونها معقولة لنفسها
 الى تعلق صفته بتعاقبها تكون موصوفة بالمعقولة فلهما تصوفها استعدادا وان استعداد وجودها لصفته
 فيه واستعداد تعلق تلك الصفته بهما بل النفس نفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه ذكر
 قوله والالزام آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
 صورة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امر اذ اعلى ذاته وهذا الالزام ملزم او التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفته
 القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفته القائمة بها متعلقة بشئ نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري ان كانت
 متعلقة بشئ بواسطة الصورة فهو علم حصولي ولعل ان تلك الصفته القائمة بالنفس منتظمة الى الصور والصور
 فيلزم انقسام العلم الحضوري الى التقنوي والتصديقي والحكماء وان صرحوا بان العلم كحضورى لا يكون تصديقا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة إلى قوله فالعقل المعقول الخ فإذ كانت النتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور أن ما سبق ميل ولائاً
 ظاهرة على أن المعقول هنا لولم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المذكر الذي هو حقيقة الشخص الذي لمزم أن يكون علمه
 بحصول صورة وهو الوجه ليس لخصائص هذا المقام بل جازي الشخص مطلقاً كما لا يخفى قوله عطاء وفي التامس
 غلى الليل فلما نأى كسبه ظلمته وغطاء كسا به غطى بالبراة وجهها قوله فيها ودون العلم الخ لأنها من الأمور الاعتبارية
 الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر أيضاً لأن المجرى مع كونها فاعرة الفاعل
 في جميع الكمالات لما كان تعقلها عيناً واتها

لكن كون العلم خصوصي تصور وتصديقاً لازم عليهم قطعاً وذلك لأنه إذا كان العلم خصوصي عين المعلوم وآثاراً عتباراً
 وعلم العلم الحصول علم خصوصي العلم الحصول أما تصديق فالعلم الحصول يتعلق بالعلم الحصول أما أن يكون متعلقاً بالتصور
 أو متعلقاً بالتصديق فليزوم اتحاد العلم الحصول مع التصور والتصديق وآثاراً عتباراً فيكون العلم الحصول في التصور والتصديق
 ولا يتصل بالتصور والتصديق بالعلم الحصول وما قيل في ذلك العلم عتباراً الأول أنه علم ما هو غير العالم وصفاته وهذا لا يتصور
 وإنما في أنه مبدأ لاكتشاف نفسه هو بهذا الاعتبار علم حصوله ليس تصور ولا تصديق فلا يخفى سخافة لأن التصديق حقيقة
 مختلفة عن البنية فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقاً فافهم
 قال الشارح الحاشية بتحقيقنا أنه لما علمت تحت تحقيقنا الذي أن العلم والمعلوم العلم يحصل مطلقاً كالحال الشارح قد ذكر
 قوله يدل لآلة ظاهرة الخ أقول في الآلة ما سبق على أن المعقول في العلم حصوله لولم يكن عين العقل لمزم أن يكون علمه حصول
 صورة في جهة الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سيكشف لك عطاء والخ قال في ما سيجي معروضاً على المتوهم أن العلم
 من الأمور التي تحققها باعتبار العقل اختراع الذهن بل هو أمر في تحقق في نفس الأمر وله حقيقة محصلة فإذا كان العلم مجموع
 المعارض والمعرض يلزم أن يكون حقيقة العلم قائمة من الجواهر المعارض غير هامة من المقولتين المتباينتين في الشك في الحقيقة
 مركبة لك فلي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صح به كثير من المحققين أنت تعلم أنه على تقدير القول بكون
 العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة أصلاً فوجب العلم الجواهر جوهراً وعلم الكيف وعلم الكم
 فهذا لا يراد أي كون العلم حقيقة غير محصلة مشتركة لورد على من علم أن العلم مجموع المعارض والمعرض وعلى من قال
 أنه عبارة عن المعارض فقط غاية الأمر أنه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعارض فقط تركيبة من المقولتين قال
 في بعض كتبه أن مناط الاكتشاف هو أن يحصل المعارض فقط لا أن يحصل مجموع المعارض والمعرض على ما يشهد
 الضرورة كيف وحصل المعارض في الذهن خالياً عن المعارض تحقق الاكتشاف ولا تخفى ما فيه
 قوله لا بد في علمها أنه أقول فيه أنه لو لم يزم على الشارح أن لا يكون علم العلم الحصول علماً حصولاً بالعلم الحصول عنده
 عن الحالة الادركية المنبثقة عن الصورة ولا شك أنها على هذا التقدير من الأمور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فلا وجب تعالى عن جميع الخلق التماثل الحق بان يكون صفة العلم وكلما جميع صفاته التي هي قسامة الالوهية فيكون
منها نفس الذات العتوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين باذنه من الحجة القائمة والبنية الساطعة من

قوله فالوجوب تعالى آه اعلم انهم يختلفون في كون صفات الوجوب جل شأنه عين في ذاته الحق او غير ذات اولاهي ولا غير
فذهب الحكماء الى الاول وجوب المتكلمين الى الثاني والاشارة الى الثالث استدلال الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوبها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحق كانت مكملة لا احتياجا اليها لموصوف فلا بد لها من علية فتلك العلية لا يخلو
ان تكون ذات الوجوب بجانة او غير ذلك لاني لانه يلزم على هذا احتياج الوجوب بجانة في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحالة الغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي باعلا وقابلما معا واورو عليه بان لا سلم تناف كون
اشي قبالا وقابلما فعلا وتفضيله ان القبول تقدير يطلق ويراد به لا انفعال التجدي قد يطلق ويراد به يطلق الانصفات فان كان
مراد الاستقلال يلزم على تقدير كون الوجوب بجانة علة لصفاته كونه عالما وقابلما بالشي الاول فلو زعمتم وان اوله يلزم كونه عالما
وقابلما بالشي الثاني فلانهم متنافون كون شي الواحد عالما وقابلما فلم يتم دليل بعد على جوب اختلاف حشيتي الفعل والقول فمطلقا
ومنها ان صفات الوجوب بجانة صفات كما ليتها فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون شيئا بالغير واورو عليه
بان ان يريد الحكماء بالغير ممتنع صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غير فلا بد من تغيير
حتى يظفر فيه وتحقيق المقام ان صفات الوجوب بجانة عين في ذاته الحق لا يعني ان هناك ذات صفة وهما متحدان في كون الصفة
عين من شأنها بل لانه بل معنى ان مصدر الصفات الكمالية نفس ذات الحق بلا زيادة امر عليها انصاف حشيتي اليها والاي يلزم
كون الصفات الكمالية مسبوقة بغير مرتبة نفس ذات الحق فلا بد سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات صفة وزوايا غير مرتبة
في انكشاف الاشياء مثلما بل محتاج في انكشافها الى صفة تقوم بها بخلاف ان الله تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل في ذاته جل شأنه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غير تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما يترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدلال المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة الغير نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري لاطلاق وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تنافية مفهوم العلم والقدرة وتنافية تمام الذات على تنافية
ومغايرتها لهما وليس الدليل الكلام في مفهوم اما الاشارة فان اردوا ان صفات الالوهية ليست على الذات الحق بحسب مفهوم ليست
بحسب المصدق فهو حق لا اشكال عليهم مهلا وان اردوا ان رفع درجته الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله بعين باذنه آه اعلم انه وان كان التحق ان صفات الوجوب بجانة عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي ساءه الحشيتي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم انما فضلها عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع الثنتين قال بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه النقص لان مقدمات البديان بعد التسليم لا غماض
 عما يتنبى عليه استحالة اجتماع الثنتين يلزم عدم علم التجزيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
 يلزم اجتماع الثنتين للصحة يقول عبده المختص بحيلة الثنتين اني قوله بعد التسليم اشار الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
 كون علم الصورة الذهنية حصولها وان كانا متحدتين بالذات لزوم اجتماع الثنتين المستحيل مستند ابانه عبارة عن
 اجتماع امرين متضادين في الماهية النوعية في محل واحد يحل منه جماعها بحيث يرتفع الامتياز بينهما كالمصباح
 المحشى في موضع آخر والتمايز بين المتحدين انما لا يتوقف على اختلاف المحل شخصاً فخصب بل المحل الواحد في ازمته
 متفردة اوزماناً احد يوجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالتيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان
 ما يتنبى عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير وجوده

قال الشارح ولا يلزم اجتماع الثنتين اهـ هذا دليل مشهور للاسفة على ان علم النفس بصفاتها حصولي وتقرير
 انه لو كان علم النفس بصفاتها حصولي صوراً فيها يلزم اجتماع الثنتين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
 في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت منفعة النفس في النفس ليقوم فردان من نوع
 واحد في محل واحد زماناً واحداً في الصفه وصورتهما في النفس لفينسب اليها امتياز يصلح لان الامتياز بين فردين اما
 بسبب الماهية او بسبب المحل او بسبب الزمان وكل ههنا منقضى اذ هو وعليه بوجه منها ما سيندر المحشى وسبب الثاني عليه
 ان الله ومنهما ان منقوض ما اذ تصور ماهيات الصفات لا تصور ماهيات انما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
 صورة واحدة متخفاً بالاشخص الذهني فيلزم قيام الثنتين بمحل واحد جسيماً بان الكلام في الصفات التجزئية فلو حصلت ههنا
 يلزم الاستحالة قطعاً لفقدها لاعتباراً بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم من اقيام الثنتين مع تغاير الهويات اذ لا تصور
 هويات نظمية للصفات انفسها هويات حالية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصفات حاصله
 منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني في تلك الصفات انفسها موجودة بوجود حلي خارجي فصورها تكون مغايرة لما في وجودها
 فتكون الصفات صوراً متغايرة بالاشخص فتحقق الامتياز بين الصفقة الموجودة في النفس بالوجود الاصل وبين تلك الصفقة
 الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستيعاب بينهما في نفس الامر وهذا لا يراى في غاية المستاتة +
 قوله اشار الى انه اعني انما انظم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع الثنتين المستحيل فان قلت ان الاختلاف
 الموجب للثنية والتغاير انما يكون باحد الانحاء الثلاثة الاولى اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
 ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذكورة هذا اذ الذي هو المحل وكذا الماهية الحال وكذا الزمان وحده
 قلت حصر الاختلاف الموجب للثنية والتغاير في الانحاء الثلاثة المذكورة ثم علم ههنا نحو احده
 من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الحسية ماهية واحدة

يجوز ان يكون السواد المحسوس احد اسوادات كثيرة ليس على معنى ان يمتنع عليه لان السواد باس في الارتفاع المذكور
 ان يحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقوله فادعاء استحالة او عا حوض كيف ان الجسم نفس في الصنيع فيغلب كثره
 ثم كثرته ثم سواد ثم حلو كثره ليس كذلك لانتفاع افراد السواد المطلق عليه فالكثرة كثران اجتماع السواد كثران
 سوادان في البعيدة اجتماع اثنين فليتناظر اما تقرر في حقها على تقدير حصول الاشياء فيها لا بد لعلم الخبر في ما هو خبري
 ومعلما اليه في احد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان في حبيبية الماء والنفار وغيرهما وانما يجوز ان يكون
 استعدادات الحس في جهات من جهته استعداد السواد في الصورة العينية المائية يحصل في الصورة متناهية عن الصور الاخرى من جهته استعداد
 للصورة العينية النارية تحصل في الصورة متناهية كذا اذا كان كذا فيجوز مثل كذا في الصورة وصورة الصورة ليس فلا بد
 اجتماع اثنين في معنى ما يرفع الامتياز بين اثنين في الحس في المائية والزمان في استعداد الحس في الارتفاع في
 استعداد الحس حاصل وفيه من مجرد تعلق استعداد الحس في المكان ان يكون منشا الامتياز في غير صلا والامتياز بين افراد
 الصورة في حبيبية الحالة في السواد فهو بطلان للصورة النوعية لمختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرح بان اثار الاجسام
 متخالفة بالضرورة فمنها يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها يقتضي البرودة والهبوط الى السفلى فلا بد
 من علم ولا يمكن ان يكون تلك العلوية في حبيبية المشتركة لاشتركاها في جميع الاجسام ولا السواد لانها قابلة لمختصة فاعلم
 اذن امرت ان الجسم سوى الصورة في حبيبية والسواد في الصورة النوعية فمنشا امتياز افراد الصورة في حبيبية عند عدم
 ليس الصور النوعية واستعداد الحس ان كان مختلفا لكن استعداد من حيث هو استعداد لا يتصور منه الاستعداد للصورة
 قوله يجوز ان يكون العلم انهم تعلقوا في جواز اجتماع اثنين فيجوز بعضهم ومنه الاكثر انما يجوز ان يستعدوا على ما هو
 بان الجسم نفس في الصنيع فيغلب كثره ثم كثرته ثم سواد ثم حلو كثره ليس كذلك لانتفاع افراد السواد المطلق عليه فالكثرة كثران
 اجتماع السواد كثران اجتماع اثنين فليتناظر اما تقرر في حقها على تقدير حصول الاشياء فيها لا بد لعلم الخبر في ما هو خبري
 ومعلما اليه في احد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان في حبيبية الماء والنفار وغيرهما وانما يجوز ان يكون
 استعدادات الحس في جهات من جهته استعداد السواد في الصورة العينية المائية يحصل في الصورة متناهية عن الصور الاخرى من جهته استعداد
 للصورة العينية النارية تحصل في الصورة متناهية كذا اذا كان كذا فيجوز مثل كذا في الصورة وصورة الصورة ليس فلا بد
 اجتماع اثنين في معنى ما يرفع الامتياز بين اثنين في الحس في المائية والزمان في استعداد الحس في الارتفاع في
 استعداد الحس حاصل وفيه من مجرد تعلق استعداد الحس في المكان ان يكون منشا الامتياز في غير صلا والامتياز بين افراد
 الصورة في حبيبية الحالة في السواد فهو بطلان للصورة النوعية لمختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرح بان اثار الاجسام
 متخالفة بالضرورة فمنها يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها يقتضي البرودة والهبوط الى السفلى فلا بد
 من علم ولا يمكن ان يكون تلك العلوية في حبيبية المشتركة لاشتركاها في جميع الاجسام ولا السواد لانها قابلة لمختصة فاعلم
 اذن امرت ان الجسم سوى الصورة في حبيبية والسواد في الصورة النوعية فمنشا امتياز افراد الصورة في حبيبية عند عدم
 ليس الصور النوعية واستعداد الحس ان كان مختلفا لكن استعداد من حيث هو استعداد لا يتصور منه الاستعداد للصورة
 قوله يجوز ان يكون العلم انهم تعلقوا في جواز اجتماع اثنين فيجوز بعضهم ومنه الاكثر انما يجوز ان يستعدوا على ما هو

ان يحصل من نفسه وبشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم استحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مائنا له نفسا في ان يتصور على تقدير اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا امتيانية فلا تماثل فانه فرع الامتينية واور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محرم جواز تمايزه عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مغايرة دون المحل وعدم التمايز عن غير محتسب لان مرجعه علمنا بالتمايز ولا فيه بان عدم الاستيثار لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالامتينية واجاب العلامة بقضائنا في شرح المقاب ما ذكر على تقدير تمامه فيفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث لو جاز اجتماع التمايز في نفس الامر اجتماع سواين في محل فيجوز التمايز في مقتضى عند اجتماع بقاها الاخر فاذا اتفق عن المحل احد التمايز فيجوز تصانف تلك التمايز بضد المثل المنتقى لان وال احد الضدين عن المحل صحيح لا تصانف بهذا الاخر وذلك الضد ضد المثل الثاني في غير ذلك اجتماع السواء مع ضد ذلك محال واور عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد التمايز جواز ان يكون المثلان مجتمعان في محل لا يميز فلا يجوز ان يتمايزا على ان المحل لا يخضع للشيء وضده الا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو مثل الشيء وعن جنده ايضا فلا يلزم اجتماع الصنفين بهذا وقع القليل والقال بحق ان اجتماع التمايز بحيث يرتفع التمايز بينهما بالكلية في نفس الامر محتمل اذا امتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين شيئين في نفس الامر الا اوضح وجود شيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدرى يختلف باختلاف الصفات التي تقابل قوله ان يحصل من نفسه ثم حصول الخبر في الخارجى بنفسه شخصية مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن من جهة الحكماء وقد قيل عليه الشيخ في كتيبه كالتشقاء والاشارات غيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات في الاصحى على التماس فيها ان يبين ان الاشياء خارجة عن الحاجة تحصل في الذهن بتخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحاسين احدى الحواس الظاهرة التجربة عن نفس المادى مع شرط حضورها عند وقوع ذنبه وضع في التحليل مع غيبوبة حاملها التجربة عن المادى وعن وقوع ذنبه بخلاف سائر العوارض باجملة الموجود في الذهن نفس الموهبة الخارجية وهذا المذهب ان كان مختارا فهو الفلاس لكنه لا يصح على تقدير كون مصدر اوق الوجود لمصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كما هي في الذهن مصدر اوق الوجود الخارجى فتكون باهى موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون باهى ليست الاعيان اذ في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة والتصور علم الخبرى بما هو خبرى حصول البنية فاما ان يكون نفسا تباهى في الخارج مرتبة في الذهن فتكون تباهى حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان اما يكون تباهى موجودة الاعيان حاصلة في الاعيان بل بعد تعرضها عن الوجود الخارجى لما كان التعرض عن الوجود الخارجى مساويا للتعرض عن الشخص فلا يكون حصولها مع التعرض عن الخارجى في علم الخبرى بما هو خبرى وقد كان الكلام في علمه بما هو كذا ايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحصول في كذا في الخارج

ان الكلي قاصر عن افادة علمية بما هو كذلك بل هذا الاجتماع لتسليس الذي اودعتم باستحالة لاجتماع الشخصين في الخارج
او شخصيتين الخارجيتين المتشاككتين في الماهية النوعية في محل واحد وهو لنفسه لا يصنع الى انكار علم الخبير بما هو
جزئي فافهم استدلو اعل حصول الاشياء بنفسها في الذهن

ومصدق المحلول نفس في استحال بل لا زيادة امر ونقصا في حقيقة فالحصول الجزئي الحقيقي من الكل في الذهن كان نفسه
مصدق المحلول فيكون في نفس ذاته مصدقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون جزئي في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومقتضى الية فلا يكون جوهرا او ايقضا يكون باهيو في الاعيان لا في الاعيان الا في الخارج فيكون
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا استحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
واحدا بالعدد وعلو حصول الجزئي باهيو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
الحقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصه عين ماهية فلا ماهية له مشتركة بحصوله في وجوده
تخصه عين ماهية لا ياتي في وجوده في الذهن لا يوجب التخصه في حصوله من قبل وجوده في الخارج
ولا يستحيل ان يكون الشيء احد تشخصا احدهما خارجي الاخر ذهني او تشخص خارجي غير له عن الاشخاص الخارجية طر او عن الاشخاص
الذهنية الباصلة له لا في المتغايرة لذلك الشيء وتخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن غير تشخصه في ماهية
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذن الاخر فان تشخصه خارجي بمنزلة اكل بالنسبة الى تشخصه في ماهية غاية الامور ليس
بكل في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجوده في الواحد مع بدارته بطلانه صرح به الشيخ في الكليات الشفا
ومع ذلك جاز وجود تشخصه العيني الذي وجده وتخصه عينه في الذهن فلا يخلص عن لزوم كون الشخص الخارجي من الاشياء
حين حصوله في الذهن وقياسه قايما بنفسه غير حاصل فيه الا فيكون كما كان مصدقا المحلول نفس في الحال لاساقته
بين المحلول في الذهن وتشخصه الذهني ضروري فيكون تشخصه الذهني بنفسه مصدقا المحلول في الذهن فافهم
قوله ان الكلي قاصر لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي باهيو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن نفسه
وتخصه معارضا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصه في تشخصه الخارجي
وهذا التقدير يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع تعرضه عن الوجود الخارجي الا ان هذا لا يصح على تقدير عينية الوجود
قوله بل هذا الاجتماع لتسليس قال بعض المحققين قد سره ان محل صور الجزئيات القوي كجمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها بصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي اخرى جزء اخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
الجزئية وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك باهياتها دون اشخاصها فلا تسليس هناك
اي قول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء اخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر حجب
قوله فان استدلو ان علم انهم استدلو اعل حصول الاشياء بنفسها في الذهن بوجوبه وان لا لال الوجود الذهني لم يثبت له

على ان يحصل في الذهن نفس الشيء لا يتجوز ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون حاصله عند العقل متساو للشيء
 فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على شئ ما بالغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من مثل نفس الشيء في الذهن
 وتعب عليه اذا العلامة مطلوبة اذ ان يكون الحكم على شخص العيني او على صورة الذهنية وعلى تقدير ان لا يدل
 الدليل النابض على ما ثبت الوجود الذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن اياها على تقدير الاول فلا بد على هذا التقدير
 يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجوده لمحكم عليه في اقتضائها الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف جوبه
 الذهنية لصديق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية اوغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
 شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص اخر منها فان وجوده ولا يمكن لصدق الحكم على شيء على هذا التقدير لا يكون
 القول بوجود الذهني مجزيا أصلا ولتقيل حصول الاشياء بنفسها في الذهن اياها على تقدير الثاني فلا بد لما تعدى الحكم على الصورة
 الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا ونفعا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلماذا
 لا يتعدى الحكم على شئ منه الى ذلك الشيء فالغاير بحسب الوجود لا يتجوز بحسب الوجود ولا يتجوز بحسب الوجود ولا يتجوز بحسب الوجود
 الاشارة عن محل الصدق عدم الاستناع عن الكشف المراتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه وذلك
 كما يحكم على الشيء بانه مشار اليه فيصدق الحكم من معنى التحيز الى الجسم فلماذا لا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشيء
 الثاني ان شئ شيء يكون مبينا الذي الشئ والمباين لا يكون متساوا لاكتشاف المباين الاخر وهذا لا يتعدى الشئ اما لا
 فلا بد ان كان المراد بعدم كون المباين متساوا لاكتشاف المباين الاخر ان لا يكشف يجب ان يكون مساويا للكشف في حقيقة
 مطابقا لاي وجه الماهية فهو مضادة على المطلوب ان كان الغرض منه ان لا يكشف للشيء يجب ان يكون متساويا
 فففيه ان يحصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت وانما ثانيا فلا ننضم وهو الى ان وجهه
 المباين اياه بحسب حقيقة رجا يكون كما يشك في فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كما يشك فلم لا يجوز ان يكون وجه
 الحاصل في الذهن كما يشك في فلما قيل ان لا يكشف للشيء لابد ان يكون متساويا لاي وجهه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشيء عند العقل ان كانت متحدة مع الماهية فليست متحدة معه في الوجود وعن وجه الفرض فلا تكون مجموعة على
 ذلك الشيء مع كونها كما يشك في عندهم وانما ثانيا فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية
 لها سخوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محالكة والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو ان يكون
 العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في متحققة بين شئ وذو شئ العنصر او يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من شئ كما يشك في لعمرو ولا تتجاوزها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات بين شئ لاكتشاف
 قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ووجهه خطأ القساذ كذا افاد الاستاذ العلامة مطلقا او اعرفت هذا فاعلم
 ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن باطل لوجه شئ منها ما قد قد رناه وانما اوصونا حقيقة له عالية كما يشك في

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن تشخصاً بأم لا يتصل بالشيء الثاني الذي هو وجوده
 غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصاً من جنس ان يتنوع بفصل وخصايص في مقدار البقاء في نفسه ومنها ان يلزم من
 هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضاً في الذهن فان العلم به المكتسب من صورة شيء مجردة عن ذاته فيصوره الجوهر جوهر كما ان
 صورة الاعراض اعراض بناء على احتفاظ الماهيات في اتحاد الوجود وظهور التفرع مع ان ماهية الجوهر في العقل مجردة لا كغيره
 واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الماهيات الشفاً وقد نقله الشارح فيما سأتى ولاباس بنا ان نقله ثم نظر في انه
 بل يتم اتم لا فقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعميان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
 الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعميان لا في موضوع اى ان هذه الماهية هي معقولة تعمل بوجوده
 في الاعميان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده بل هو جوهر ليس له وجود
 في العقل لا في موضوع بل حده انه سوار كان في العقل لم يكن فان وجوده الاعميان ليس في موضوع فان قيل الفصل الثاني ان
 قيل المراد بالبعين التي اوجصلت فيه الجوهر صدرت عنه فاعلمه وحكامه العقل كماهيةها انما كان بالبقوة والوجود في العقل
 الحركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالاً بالبقوة ومعنى كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لا معنى كون ماهيتها على هذه الصفة غير ماهية
 تكون في الاعميان كمالاً بالبقوة وانما عقلت فان هذه الماهية تكون في الغير بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
 في الاعميان كمالاً بالبقوة فليس تختلف كونها في الاعميان كونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها كليهما ماهية توجد في
 كمالاً بالبقوة فلو كانتا ان الحركة ماهية تكون كمالاً بالبقوة في الذهن مثلاً اكل شيء يوجد فيم وجدته في العقل لا كذا كانت
 الحقيقة تختلف هذا القول القائل ان حركتها ليس حقيقة ان حركتها ليست كذا فاذ وجد مقداراً بحسب كيف الانسان لم يجز به ووجد
 مقداراً بحسبته حديد فجزبه فلم يجز به ان يقال ان تختلف بالحقيقة في الكف في الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو ان حركتها
 ان يجزبه الحديد فانه اذا كان في الكف ايتر كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايتر كان بتلك الصفة فلما كان الماهيات لا
 في العقل والحركة في العقل ايتر بهذه الصفة لولا ان كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعميان
 لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلاً وقدره تميز ماهية المعلومات في موضوع فمعقول
 قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعميان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضاً وتارة جوهر او قد قلتم فمعقول
 انما معنا ايتر ان يكون ماهية شيء توجد في الاعميان جوهر وفرة عرضاً حتى يكون في الاعميان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
 موضوع البته ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً اى يكون جوهر في النفس لا كغيره وكلامه فيه كلامه لوجوده
 ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية تعرض في النفس قد نفس في الفلسفة ومنهم شيخ ايتر على ان الفرق بين العرض وال
 ان العرض نفس طبعية منفصلة الى العقل والصورة انما هي غير منفصلة الى الاعميان فيفسد اليه حسب حقيقة تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
 عرضاً في النفس كانت نفس طبعية اصل حقيقة بها منتشرة الى موضوع فكيف تكون جوهر اى هي حقيقة

بأننا نحكم على الأشياء لا بوجودها في الخارج بالحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء او ثبوت
لشيء يستدعي ثبوت المثبت لا وادليس في الخارج فهو في الذهن

وانما انقشرت طبيعتها المرسله الى موضوع مطلق استحالة ان يتجسدها الا في موضوع فلا يوجد قدس في افرادها قائما
فلا يكون جبر اصلا ومنها ان الصورة الجبرية ته اقلية حاله في الذهن بل لا يرب قاصروا بخصار الحال في ارض الصورة
والجملش المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض للموضوع فمعرض في الذهن فتكون محتاجة بامتها للموضوع لانهم قد صرحوا ان الكل في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم يتجسدها في العقل الا في الاشياء في الذهن نفسها او يظل قولهم ان الكل في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلو على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للال
الكل بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعية واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا يكون حاله فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اى اجسام القابلة للالافصال الكل اذ تكون متفكرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فتقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او متفكرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج الا فيكون باهية عرضية لا جبرية فان قلت الماهية
الانسانية مثلا كجبر طباعها غنية عن الموضوعات باهر الا انها قد عرضها خصوصا حال حرجها الى موضوع قلت
لما جاز ان يعرضها خصوصا حال حرجها الى موضوع وهو الذهن هي بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوصا
حال حرجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على انها على فان قلت اذ لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بان
بل بشاها واما لما فقد بطل العلم كنهية لشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم قلت العلم كنهية لشيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شح حاصل منه في الذهن فتسأل
قوله باننا نحكم اء اعلم انهم استدلو على وجود الاشياء في الذهن بوجود عديدة او ثبوتها انا تصور الاشياء التي
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعا ثابتا في الجملة او ثبوت
لشيء يقضي ثبوت المثبت لا وادليس في الخارج فهو في الذهن فثبت ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذي
كش على حصول الاشياء بانفسها في الذهن الا فيكون وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالة على ثبوت نفس الوجود الذهني فذلك تكليف في كلام من وجوه الاول انه لو كان الاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن جارا وبارا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يجب ان تصان المحل بها واجاب عن السيد الحق قدس الشريعة في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرها لكنها موجودة بوجود مطلق وكون المحل موضوعا بها من احكامها المتعلقة بوجودها المعنى

وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتخص هذا الجواب منع المقدرة القاطنة معنى الاتصاف
بصفة قيام ما هيتهما مجملها مطلقا سواء كانت له صفة موجودة بوجوه ظلي او لا وفي كون القيام بحج الجواب ظلي مقتضى
مستلزما لكون الجمل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاكم لمادة اشبهته مطلقا سواء ثبتت الخصم بل هو لازم
او لصفات المعدومات فتعين ان مقتضى اي شيء ان هذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات لازم لما هيته ليس بالزيم في الجواب المتعرض لكون مقتضى للاتصاف هو الوجود العيني لا يلزم الوجودات في
تقرير شبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذي هو خارجا وباردا لان ارا الجواب لك ان الجواب لك المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم نقصان الذي هي صفات الموجودة في الخارج
كما حركات البرودة واما لما ولا يقطع مادة اشبهته فانه لو ثبتت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية ووصفا للمعدومات
كالاشتغال ومثاله بان يقال حصلت الزوجية والفردية في الذين يلزم ان يكون الذين وجبا وفردا ولا معنى للزوج والفرد الا
يحصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذين يلزم ان يكون الذين متنعين اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه امتناع
لم يمكن التفتي عنه بهذا الجواب فلا يميز ان يقال اتصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصاف
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لاشاها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على تخيير الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض في اشتقاق
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه اذ لا قيام لمبدا بموصوفا
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق بصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس يحصل فيه الزوجية او اقامت به الزوجية
بل هو باعتبار عينة بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذين حصولها فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام عبارة
عن الاختصاص بالانواع مسلم لكن ليس كل قيام مناط صدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادئ الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفا بحيث يصح ان يتزع عنه تلك المبادئ نعم يصديق على الذين بحصول الزوجية فيلزم لزوم
بمعنى انه مجملها لا يعني انه زوج منقسم بمبدأين لانه ليس صحيح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذين
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام الاسود والابيض بغير
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناطق صدقهما على شيء قيام في ذلك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واحاط العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذين القيام به فان حصول الشيء في الذين
لا يجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يجب اتصاف المكان به كذا الحصول في الزمان فانه لا يجب الزمان الحصول

لا حذر نقضاً على من أثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل استحالة
 الفاسدة بوجود الآخر صوراً مجردة من المادة غير كلامه أنت تعلم فافهم اما اولاً فلا نقول بكونه من حيث تلك الصور قول
 بكونه من حيث تلك الصور بل من حيث تلك الصور الفاعلة بآفاق الفلاسفة ولا عن هذا القائل في انما نأينا فلا يلزم على هذا التقدير قسمة صور
 الاعراض بعضها عن العلم بها وانما نأينا فلا يلزم ان يكون تلك الصور القائمة بنفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
 حادثة والاول بطلاناً لعدم انفسه لا في ان على الثاني يلزم حدوث جواهر لا في ان لا يتقدم بآفاق الفلاسفة عند الحكماء
 الاشكال الثاني في ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة لا يقتضي غير
 مستديرة وخارجة وهذا الاشكال كانه الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
 ذات موضع ولا محال ان يكون محلها ذات موضع فيصير الجزاء الذي هو محلها مستديراً بها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدرك الذي يكون كالحل كانه مستديراً وان كانت كلية لم تكن في ان تقع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديراً وانما آخره
 فانها لا تقتضي كون محلها حار الا اذا كان الحال هي عينها والحل جماً خالياً عن غيره من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم
 ان يكون صورتهما المغايرة لهما اذا جلست جميعاً او قوة جمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
 ذلك المحل كانه حاراً ولا يخفى ان هذا الكلام من اشكال المحقق الطوسي عجيب غاية في عجز عن عرض علمه تأثره بانه يلزم
 كون القوة المدركة مستديراً مستقيماً معاً حيث تصور استدارته واستقامته معاً فان قلت يجوز ان يحصل استدارة
 في خبر من القوة واستقامته في خبر آخرتها قلت لا وجه لاختصاص خبر يحصل استدارة فيه وخبر آخر يحصل الاستقامة
 وتأثرهما قال المصنف في الحركات ان السوال في الوجود في الكليتين يلزم ان يكون لنفس مستديرة ومستقيمة معاً اذ
 معنى استقيم مستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في انفس الية الحرارة اذ حصلت في انفس كذا يكون
 قائمه بها وكيف لا يجوز حصول غيره من الحرارة فيها قال الفاضل ميرزا جان في حاشي الحركات المستقيمة المستقيمة المستقيمة
 مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث ذكره كونه العاقل مستديراً ومستقيماً في ما فيه فافهم واجاب المصنف في
 الحركات بان الاستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
 واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديراً مستقيماً وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتهما فصوره الحرارة
 وان شئت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية ويرجع هذا الجواب الى الجواب
 المشهور المذكور سابقاً وقد عرفت انه وما عليه فتذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة الجواهر مع علمها في ذلك
 غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب برقية وجبال شاهقة وصحارى وسهق مع اشجارها
 قاطنة وادبها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك في يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغر والقدرة العظمى
 الاعلام لدفع هذا الاشكال فاما قال المحقق الطوسي والمصنف في دفعه فقد علمنا ان في ما سبق مع ما لا وما عليه فافهم ان

معقول
 كيف يجوز
 عاقل ان يحصل
 في ذهنه
 افلاك عظيمة
 وكواكب برقية
 وجبال شاهقة
 وصحارى وسهق
 مع اشجارها
 قاطنة وادبها
 كل ذلك على
 الوجه الجزئي
 المانع من
 الاشتراك
 في يلزم
 على ذلك
 الطباع
 الكبير في
 الصغر
 والقدرة
 العظمى

واما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب المصدر المعاصر لمحقق الله اني بان الحاصل الخيال حاصل مقدار
 كبريته الى المقدار حاصل في الخيال مع الجبل لا يقدر شيئا اذا المقدار هناك كيف لكم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
 من الجبل الكبير ثلث صورته الجبل المقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نعلم جلاله مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود
 اذا وجدته الخارج كان عينة فلا يلزم حلول حال كبير في الجبل الصغير ولا ان يكون الكبير مدركا والمقدار المقدار للجبل من
 قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورده عليه المحقق الذي هو بان انه اذا كان المقدار هناك
 كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كم كما زعم واجاب
 معاصره بان هذه الصورة كم حسب الوجود الخارجي وكيف يحسب الوجود الذهني فان اوله قوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما نسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان الناس لم يستقظوا
 كونه ناهيا ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات مهلا لم اذنه بصورته كونه بالذات
 كم اذا وجدت في الخارج وورده المحقق بان تبدل الماهية بحسب الوجود وكم كيف يكون ذلك الوجود وعارض المعارض
 سواء كان بالحق او سابقا لا يبدل ماهية المعروض فم اذا كان الكم كما تخيله لم يكن الوجود الذهني والموجود الخارجي امر واحد
 ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا على حصول شيء يخالف انما في الخارج
 فلهذا الحقيقة قول الشيخ والمثال ثم لوصح هذا الجواب لم يتجأ الى ما تركبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صورته بل عني في الجواب
 ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المقدار بالقدار عين الخارج لكنه في الذهن كيف لكم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
 في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية لكم مع تباينها بحسب السعال فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
 في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولي فانها متساويان في الماهية بخلاف الكم وكيف اولاهما كونهما في شيء من الازمان
 اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان يتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو كم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
 في الخارج كبيرا وان يتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس تخيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق باننا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير
 فانما اذا راجعنا الى وجدنا اننا لم نجد الا كم واحد امكننا تحليله الى هذه الاسرار الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
 غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبة الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل معتدرا معينا مساويا
 لمقدار الجبل فيعود المحدود وهو حصول الكبير في الصغير قال المصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلاثة
 صورة واحدة لما جاز والاعلم بعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان يكون العلم بحصول الصورة
 لا بالاضافة مثلا ليس فجدنا بل هو نظري غرق في نظرية فكيف يكون وجدنا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها مقولة
 اخرى صورة واحدة ولا تاتي انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور الثلاثة ادراك

منها لطلبه بالخيال ولا في ان الدعوى للدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
 مساوياً للمقدار الحاصل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل انفس البين انه لا يلزم من معنى كلفة المقدار الحاصل في الخيال مساوياً
 مقدار الحاصل في الحاصل في محله بل ان لا يكون اعظم منه وتعتقب عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
 صورة واحدة لم يتجزأ بقا العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخره لم يتجزأ ذلك بعد تحليل التحصيل تلك الصورة الى تفاصيل
 فاللازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرحنا به ان اراد انه لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فبطلان التالى فم اذ بقا البعض مع زوال
 البعض الاحالة يكون بغير تميز لبعض عن بعض وذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأن التحليل والتميز وكيف
 يتوهم ان البصر مثلاً يصدر مثل التحليل فكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لاني في ما ذكرنا من اننا لا نجد الامور واحداً فكيف
 فان ذلك لا يلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه مناهية بل هو صحيح على التقديرين ان لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة
 انما ذكرت اننا لا نجد الامور واحداً وهذا صادق على التقديرين التقديرين وذلك ظاهر لا ستر فيه بل ذلك ظاهر في علمه وعلية
 بان الحاصل في هذا المجرى بل ثلث صور من غير دليل لا تميز فان ادعى البداية والوجدان بطريق آخر وورد عليه ان
 العلم بحصول الصورة نظري غرق في النظرية فكيف يكون جدانياً وبديهاً بطريق آخر ان الحاصل من الحاصل في ثلث صور
 وان هذه الى دليل فليات حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان اسئلتنا الى الحاصل في الخصوص من دون التفصيل الذي كراؤنا
 يحصل في بصر صورة الحاصل على جهة وصورة المقدار على جهة وصورة النسبة على جهة وليست شعري اى جدران يصدر في ذلك
 دليل في تيمية يهدي الى هذا الكلام والاشبه ان الموجودات الخارجية تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
 المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الازمان او مغايرة اياها
 بنسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بشباها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية التي
 انما الاستحالة في حصول الاعيان الاجسام فيها دونها من الكسنة والظروف فتشاكل الاشكال قياس الوجود والذنب على الوجودات الخارجة
 وبذلك اذن من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المتخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع ان يلزم اجتماع الصفتين
 اذ حاصل مفهومها في الذهن اجتماع التقيضين اذ حاصل مفهوم سلبية في الذهن مفهوم الكثرة وسلبها وجهان التقيض
 الموهبات اجنبية واول الصورة الذهنية وحصل مفهوم الكثرة وحصول سلبية ليس اجتماع التقيضين انما اجتماع التقيضين حصول الكثرة
 وحصلها انما هو سلب يلزم على هذا اجتماع التليين وتجي جوابه مع ما له واعليه المساوس ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
 المترتبة فيكون وجود الاعيان في الموجودات في موجود ذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقابلة الذهن
 على الظروف المكانية السابع ان الاستحالات العقلية تتوحد في الباري ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها
 وخارجاً لكونها مستحالة لذواتها وقد استعصبت بعض ناظر كلام الساج وقال هذا الاشكال لا ينحل لما لا انظار الا وكما
 العقل عاجز عنه وان الحق ان هذا الاشكال ليس بشي لان شره الباري ما يقوم مقامه لمفهوم مصداق لما المصداق فلاحظ

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الصافي الذي من بحر ان خلاصته الدليل فيه ان الحكم عليه بما هو كذا
بالحكام ايجابية صادقة مستقيمة بخزيرة سيول فلا بد من الوجود وادليس الخارج فهو في الذين وجوده المنابر مرتبة حقيقة او
اعتبارا لا يمكن لصدق الوجبة والاعنى لصدق قنينة زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
حصوله ووجوده حيث انه تشخص بالواجب الخارجية وكلف بالواقع لثبته الذي من

من الوجود فهو ليس بجزء ولا موجود ولا متصور ولا متقرر ولا غير ذلك في موجود في الذين متميز عنه ولا حكم عليه بالاستحالة والاشناع
فان قلت لا يمكن وجود المفهوم للحكم بالاستناع اذ المفهوم ليس بحكم عليه بالاستناع لكونه كمالا وموجودا في الذين قلت
الاستحالة والاستناع عبارة عن كمال عدم ومصادقة انتفاء المتع في نفس الامر فلو شارك الباري بمتنع مثلا معناه ان شارك الباري
ليس بوجود الضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بابي اللزوم لكنه يلبس في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فاعتقل تصور مفاهيم
المتنوعات وتجهلها مرة تلك المتخالفات الباطلة ويسلب عنها الوجود فخرج القضية القائمة شريك الباري بمتنع
ان هذا العنوان لا يحتمل له فافهم ثبتت في وقوع نوع من الاطباب في هذا الباب وبه الموفق للصدق وليس
قوله هذا الدليل لو تم اقول قد عرفت ان الدليل لو تم فلا يدل على اشتراط الماهية هنا وخارجا عنها فضلا عن ان حصول الجزئي في
قوله ووجوده المنابر كاه فينه لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال ان هذا تعصيا على الشخص العيني او على صورة الذهنية على الاول ان
الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجوده في الخارج اذ وجود الحكم عليه حسب تعصيا الموجبة لصا وقد مر ان هذا الذي هو
معدوم في الخارج ليس بوجوده صلا على الثاني قد كفى لصدق القنينة الموجبة وجوده في معرفة اذ لصوة الموجودة بالوجود
مغيرة للهوية المعينة وجوده تشخصا قطعاً وان كانت مشاركة لها في الماهية اللهم الا ان يقال يمكن لصدق القضية
وجوده موضوع في احد الازمنة لشكته فاذا حكم على زيد مثلاً انه سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فستال
قوله والاعنى انه فيه انه انما لا يمكن لصدق قنينة زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس
ولم يلاقى حتى توجب للشك في الحاكاة وظاهر ان صفة زيد محكية له بخلاف عمر فانه ليس محكيا له صلا وان كان مشاركا للماهية
قوله فلا بد من حصوله ووجوده ان قال الصدق العاصر لمحقق الدور ان الشخصيات متناقضة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
واحد واليقول اجتماعيه لزم ان يكون هذا الشخص تخصيصا في الماهية مع كل شخص مشخص آخر واليقول اجتماعه في الشخصيات الخارجية الذنية
في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الاطرافتين من مثل الشخص او لا فان كان الاول كان تشخصا كلياً فكيف يكون كل الجزئ
وبعد تشخصا واحداً على الثاني لا يكون بافرض تشخصا تشخصا لانه لو كان يحصل في الجزئ من الشخص الخارجى نفسه مع تشخصه فهو
ذاتية مخفوفة هناك فان كان الشخص الخارجى جسا كان ماسية في الخيال اليقربا وازم من حلوله في الخيال بعد حصول الاجسام
واعتمد على المحقق الذي بان ان له ذاتا في الشخصيات الخارجية والذنية انه لا يجوز ان يكون شي واحد وجودا واحدا
بشخصين خارجيين وتخصيصين فبينهم لزم لكل اللزيم اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجى ليس مشخصا للشخص

وليس العلم زائد على هذا القدر والجواب باننا لا نعلم الملائكة المستحيلين الشخص الذي المكتشف بالحوادث الذهنية

وجوده في الذهن الاتري ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من كل الشخص بل تشخصه
 خيالنا اعتباريا من ذلك الخيال ان الانسان الشخص الخارجي في الشخص الذهني يعني ان الشخص الخارجي متشخصه الخارجى لا محصل
 الخيال بالوجود الظلي فهو متم وناث اعترف بان المدرك من غير صورة الانسان مكتشف بمقدار وكل هناك وعوارضه
 تشخصها من ذلك كك وجوده بوجد ثم انه لما اعترف بان المدرك من غير صورة الانسان المكتشف بالحوادث الشخصية لا يكون
 مشخصا الخارجيه حاصلة الخيال فقد جمع فيه الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجي ليس
 باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم انقطاع ما توهم من ان لو جمعنا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص معين ذلك ان الصورة
 في الخيال لها اعتباران احدهما ان تؤخذ من حيث انها زائدة وتجرى عن الشخصات المكتشفة بحسب حلولها في الخيال المعين هو هذا الاعتبار
 شخص من الانسان متشخص بشخصات الشخص له واما الثاني ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة خيال حين يهي بهذا الاعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من حيث كونه سبب قيامه بخيال معين كان صورة الانسان او محصل العقل من حيث التجربة
 عن الشخصات الذهنية حقيقة لان من حيث الكناث تلك الشخصات بها علم تشخصي قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية
 باعتبار كونها انا وجزئية باعتبار كونها شخصا كصورة الخيالية لا تشخصه باعتبار كونها زائدة الشخصات الخارجية وتباكون
 علما خاصا بالشخصات الذهنية وكذا انقطاع ما ذكره من ان لو جمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الطرفين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض شخصنا شخصا وذلك لان
 الشخصات الخارجية كافية في تشخيص الشخص الخارجي وغير كافية في تشخيص الصورة الذهنية كيف لا والشخصات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم كل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخص
 لا يقال في كون المدرك من غير كلي الصدقة على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لاننا نقول ان
 في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا
 انقطاع ما ذكره رابعنا من لزوم تدخل الاجسام وذلك لان المدخل المتع في الاجسام هو جماعها في الخارج بحيث لا يكون
 بينها امتياز مضمي وليس ههنا جمان مجتمعان بل جسم واحد وجد في الخارج شخصات خارجية محصل الذهن والضمير
 في هذا الوجود تشخص من ههنا جمان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل انما يتصور الوجود الخارجي للصورة
 الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لا متع تصور من مع اللزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول الشخص في الذهن
 من حيث انه متشخص بالحوادث الخارجية ومكتشف بالحوادث العينية محال قد عرفت ان حاله مما قد مناه فمسلما فلا حاجة الى ان
 قوله وليس العلم زائد الخ اقول هذه القدرة لنزولها على شخصتها في هذا المصنوع كما لا يخفى على المتأمل
 قوله والجواب الخ اقول محصل الجواب ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث كونه بالحوادث الخارجية

والشخص الخارجى المتشخص بشخصات الخارجية أو تشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر تحقق
بينهما كما بين الخططين أو المتماثلين في الاختلاف والاستقامة الحالين في سطح واحد أو جسم كك بناء على
ما تقر في الحكمة من أن المحل هو كل لا البعض دون البعض لانهما من حيث هما متحدان

في جهة محل لاحدهما من حيث انهما متحدان في جهة اخرى
محل للأخر مشترك كما اشترنا اليه سابقا فانهم

والشخصات العينية مسلم لكن لازم كزوم اجتماع المتشخصين أو قد تحقق ان التشخص انما يحصل بخو الوجود اما
فمنه ليس تشخصا بل من امارات التشخص لو ازمه فالشخص الخارجى اذا حصل في الذهن فقد جلت وجوده فلا بد أن
يتشخص آخر للتشخيص الاول في هذا النوع من الوجود والحال ان الوجود الخارجى لما كان مغاير الوجود الذهنى فلا بد ان يكون
الشخص الحاصل له في هذا النوع من الوجود مغاير للشخص الحاصل له في النوع الآخر منه على ان الشخص الخارجى ليس تشخصا
باعتبار وجوده في الذهن لان الشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهنى كيف والشخصات الخارجية متحدة
في جميع الصور الذهنية القائمة بالادراك المعينة ثم كل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصى فالشخص الخارجى
مع تشخصه الخارجى يحصل في الذهن بالوجود الظاهرى وتشخص آخر فتجتمع التشخصات الخارجى للوجود في الذهن مع التشخص
لكن هذا ليس اجتماع المتشخصين انما يلزم اجتماع المتشخصين لو كان التشخص الخارجى متشخصا بالشخص باعتبار وجوده الذهنى
ايضا وليس قليلا اما الشخصان الخارجيان فلا يربكان كلاهما متماثرين الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين
قوله كما بين الخططين آه اقول هذا التفسير ليس محله اذ متماثلين الحالين في سطح اسطويين الحالين في جسم واحد
انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بحيثيتين مختلفتين فمتماثلان الحال بهما اختلاف المحل بالجهات والحيثيات فمتماثلان
ما نحن فيه فاختلاف الاشخاص انما هو تشخصا تهما ولا دخل للاختلاف جهات المحل وحيثيات في متماثلها وافتلاها اصلان فافهم
قوله بناء على ما تقر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذى هو محل الخططين والجسم الذى هو محل السطحين متماثلان في السطح
قوله لانهما من حيث انهما آه يعنى ان السطح والجسم من حيث استداهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث استداهما
في جهة اخرى محل للأخر فلا يردانه حين حلول الخططين المستقيمين المستديرين المتماثلين في الاختلاف الحالين في سطح واحد
السطحين كك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المتشخصين لان الامتياز بين الخططين والسطحين بوسطه تغاير المحل بالحيثيات
قوله مشترك اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ يحصله كما عرفت ان الشخصين ان كان
احدهما فوهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين متماثلان تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين ولا يخفى ان هذا الجواب غير
في العلم المتعلق بصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بهما متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالشخص
اصلان لم لو كان محصل الجواب ان الشخصين متماثلان باعتبار اختلاف جهات المحل واستداواته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوري والا لازم اجتماع الشك في قوله علم حصولي لاقتدار المأخذ المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة
الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما على تقدير كونه غير العلم فليس من المقبول

قال الشايع والعلم المتعلق بالشيء قال في حواشي شرح التهذيب في حاشية العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة
للاعتبار الاول يعني الشيء مرجح هو هو وعلم حضوري بنفسه العلم معلوم بالعلم المحضوري لكونه صفة قائمة بنفسها
بذاتها وصفاتها محض كالمعين في محله موجود في الخارج لترتيب آثارها الخارجية عليه ككون التصانف الذهني تصانفا انضماميا
وهو يستدعي وجود الشايعين في الخارج وكذلك قال في حواشي شرح المواقف وعلم عرض عليه ولا بان العلم ترتيب
الخارجية على الصورة الذهنية المكتسقة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المحضون بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية العلم
فأما هي نفس العلم هي ومن انظارها لترتيب عليها اذ انما ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغير ما هي
غير مرتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتسقة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين قبحه بان
صورة النار مثلا تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا ترتب عليها آثارها النارية التي هي حلولها وترتفع علم
ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير علم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ الاكشاف
وبذلك كونه خلاف التحقيق خلاف ما ذهب اليه الشايع ايضا واكتفى ان ارادوا بكون الصورة مرجح الاكتشاف بالصور
الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلان وان ارادوا معنى آخر حتى يشمل الموجودات الذهنية
فلا استدلال عليه لغيره طائل تحتها وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجا
او تصور الاكتشاف الانضمامي بان يكون الموضوع في الذهن الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا
ان قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء مرجح هو هو اليه موجودا خارجيا مع انه مصحح بكونه موجودا او منفي
وجه الاستلزام ان الصورة مرجح الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون لها ماهية مرجح
هي هي اي صفة قائمة باذلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي ايضاً وموجود في الخارج
قوله والا لازم انه قد عرفت في قوله قال الشايع واما العلم المتعلق به قد صرح في حواشي شرح التهذيب في حواشي
شرح المواقف بان المعلوم بالذات العلم حصولي الشيء مرجح هو هو لا الصورة الذهنية مرجح حيث انها صورة ذهنية
لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجية بل هو معلوم العلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عنه انتفاء وهو صفة ذاتية
لا بد لها من معلوم وباجلها الصورة الحاصلة في الذهن مرجح قيامها بالذات والكتافا بالعوارض الذهنية علم حصولي مرجح
هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالذات
ولا يخفى ما فيه ما اولاهما عرفت فيما سبق ان ارجح في الذهن بل اعتبارا لمعبر وفرض الفرض شيء واحد علم العقل
بضرب من التحليل يحلله الى الماهية كشخص ليس هناك موجودا ان الماهية مرجح هي هي والشخص فلا يصح ان يكون العلم

بل حالة اذ عايتة تحصل بالصورة الذهنية بالفوارض المنية كما سيقوله وبهذا حصل الفرق من ان الاشياء الهاشي من اطلاق
التصديق وانجزه الاخر للثبوتية على الحكم على ظهور الادا على إطلاق التصديق وللقضية على المفهوم العقل المركب على الماهية المتعارفة
الاطلاق من وقوع النسبة والمفهوم العقل المركب من حيث الالكناف علم والتصديق وبوجه معلوم وجز آخر قضية

واحد ثم عا اذ مصداق التقابلين لا يمكن ان يكون احد ابل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا كما واما التغاير الذي هو
بين مصداقهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما شتر في اقواهم وتلقاه الشارح بقول ان العلم
الذي هو في علمه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بنا على انه هو اليه اما ما فلا يلزم على هذا التقدير
ان لا يتحقق العلم بالشخص اصلا اذ معلوم هو شيء من حيث هو وهو انما هو البطالان فيمكن ان يقال المراد بشيء من حيث هو هو
ما شمل الجوهرية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول التجزئي الخارجى بنفسه في الدين فافهم وارتقب كلاما ستر في
قوله بل حالة اذ عايتة الخ اعلم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق بطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير اذ اكره حق
عقيد اذ اكره وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما تبين وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه والابانه اذ ازال درك حصل بعده اذ اكره
آخر نزول الالكناف الاول بداهته ومنها اذ اكرهنا الى قضية ولكننا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الا
الاول فاعلم انه ليس اذ اكره اذ اكره بان كنهية صين كنهية مشكوكه اذ عايتة معلومة تخمين من الادراك الاول التحصيل والاكناف
الشك والادعان الاول لا يتغير الا في الثاني وبقيتة سمي الالكناف وسما حاله تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وثانيا انما كنهية اكرهنا عن اقتضائها اثر الشك فيها فلا يزيد على اذ اكرهنا الحاصلة لثانين
اذا اكرهنا خبر بل حالة اخرى يعبر عنها بتصديق وفيه انه ان يرد انه لا يزيد اذ اكرهنا اكرهنا كما هو ظاهر كلامهم فممن ينسب الى الادراك
التمام بالنسبة ونزول الادراك الى رددي وان يرد انه لا يزيد صورة اخرى فممن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وباقية
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس علم فالحق ان التصديق
كيفية اذ اكرهنا كالمتصور بل هو اقوى مراتب الالكناف في تصور من ههنا فكيف ينبغي ان يثبت هم عاقل الى انه ليس اذ اكرهنا
وبعضهم يستدلوا على كون التصديق كيفية غير اذ اكرهنا يقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور سافج او تصور متعقد
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان المعلومات ما يعلم تصور اسافجا ومنها ما يعلم العلمين التصديق والتصديق
لحقها بالاصدوق ولم يتفرغ من شيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعلنا لم يتفرغ من الشهرة ان العلم ينقسم الى تصور والتصديق
ومنهم من يعارض في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتحقق التصديق الا مع تصور التصديق فليعلق به دون التصديق بل
كلامه الاشارات على اهل يلزم المتعارف بين ما قال في الاشارات بين ما قال في ايجاه كل معرفة وعلم فهو اما تصور بمعنى ما يتصور
وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الحجة الاولى من كتاب الشفا لما كان العلم
بالفكر والحال بغير الكتاب فذكر في اثنين احدهما التصديق والاخر تصور وكان المتعبد بالفكر من التصديق حاصلنا بقياس

والملكسب من القصور ما صلا لنا بحدا وكان كما ان التصديق على مراتب منه يقيني بعقد معتقها وثان اما بال
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن ان لا الاعتقاد بغيره
باليقين من هذا الذي نأيد معتقده اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقده لعقل ولا بالقوة القريبة من
الفعل بل من حيث هو عسى ان نبيه عليه بطرح استحكام التصديق الاول ان كان معتقدا كان جازما لزوال الالان الاعتقاد
متقدرا معتقده لتقصيه مكان منه اتفاه على طي دون ذلك هو ان يعتقدا الاعتقاد الاول فيكون معتقدا ثانيا اما بال
ولما بالقوة القريبة من الفعل ان الحقيقة سكا وان لم يعتقدها فلان الذي لا يتعرض له وهو بالحقيقة منطوق كانت القياسات
التي على مراتبها ما يقع اليقين هو البرهان منها ما يقع شبه اليقين هو القياس السجلى وهو فطري المناط منها ما يقع
فيوقع طنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما قلنا هذا الكلام مع طول النظر لكان التصديق علم عند الشيخ وانتهت قوته ضعفا
بسبب ذلك الاكتشاف لتمام او كان احتمال الحقيقة من حيث فافهم قال الشارح متعلقا بالنسبة في إشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة القائمة بحقيقة كما هو من حيث هو بل متعلق بالموضوع والمجول حال كونه النسبة رابطة بينهما كما كانت
في هذا الشرح ونسب المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل الخشوب بالوجه ان النسبة
يتعلق اولها بالذات بالموضوع والمجول حال كونه النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك ان النسبة بمعنى آخر
لا يصلح ان يتعلق بالتصديق حال كونهما كضرورة ان التصديق ليس كذا كذا المرأة عند ادراك المرءى وهذا هو الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلا تحصل لك هذا الادعاء بان زيد قائم في الواقع لا الادعاء بان يوجد نسبة في الواقع بل يحصل لك هذا انما كيف
والنسبة من الامور المتزاوية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان يتراءى نسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان
لا تخفى على من هو من السخا اما اولها فلان كون متعلق التصديق مستقلا بالمفوضية والملاحظة ليس متبعا
ولا بمنزلة عايدة التصديق قسم العلم كما هي حقيقة وظاهر ان العلم كما يتعلق بتعلق بغيره مستقلا بغيره وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس عينيا ولا مبنيا وما قيل ان الادعاء بغيره
كما حكم عليه بمتلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويقتضيه اليه في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق فبضم ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الالتفات في الجملة واما ثانيا فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا سلم
ان متعلقه الموضوع والمجول حال كونه النسبة رابطة بينهما كما توجه بل على هذا التصديق يكون متعلقه الحكمي عنه كما هو
بعض الاعاظم قدس واما ثالثا فلان الحكاية بالذات انما هي نسبة الرابطة لانهما هي المرأة لما هو في الواقع اما الموضوع
والمجول فانما يقبل ان لتوقف تصور نسبة عليهما وكونهما امرأة عن جملتهما انما يدلان في متعلق التصديق بتابعيته

هو كما راجعاً فلان نسبة هذا المذهب إلى الشيخ اقراء عليه بلا استثناء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما ما
 فلان حصول التصديق بيقينية قبل انتزاع النسبة مسلم على هذا التقدير يكون متعلقاً بتصديق نفس الحكمي عنه اذ ليس
 هناك الا صورة واحدة وهي متعلق بتصديق بالذات وليس هناك صورة الممنوع ولا صورة المحمول للنسبة رابعة
 بينهما الا بعد الانتزاع فعلى هذه الصورة كما لا يتعلق بتصديق بالنسبة الرابعة لك لا يتعلق بالممنوع والمحمول حال كون
 النسبة رابعة بينهما اي غير فان قلت من انتزاع صورة الممنوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كما لا يخفى
 التصديق يقال من انتزاع النسبة اي بموجب ذلك لا يتعلق بتصديق وتحقيق المقام ان متعلق التصديق بالذات
 ليس بالنسبة الحكمية اذ المحل بالذات انما هي الحكاية فمتعلق بتصديق واستقلال متعلق التصديق ليس بمعلوماً
 بنفسه كما الحكمي عنه فهو ان كان في بعض الصور متعلقاً بالذات لكن يتعلق بتصديق به ليس كلياً كما زعم بعض الاعاظم
 لانه في الاكثر معلوم بوسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومראה للملاحظة فهو متعلق بالعرض كونه مقصوداً بالذات لا يستلزم
 يتعلق بتصديق به وان لم يتعلق بتصديق انما هو كون الشيء معلوماً بالذات لا كونه مقصوداً ذلك على انه لا يمكن القول
 بتعلق التصديق بالحكمي عنه في الكواذب اولاً ليس لما الحكمي عنها اصلاً لا في الخارج ولا في الذهن الا لم يتفق كواذب انهم
 قالوا في شرح وهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان الصورة الذهنية اعتبارين اعتباراً من حيث هي هي
 قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتباراً من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الخبر
 الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين بباطلة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية النسبية
 حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية خبر
 للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على مذاهب الامم وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدان بالذات
 او لمعلومات الثلاثة من حيث هي هي قضية ومعلوم من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس الغرض الا ان
 قائل بهذا الخبر من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس فيه شبه اتحاد العلم والمعلوم صلاً
 الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا لا يرد وان كان ظاهر الورد على كلام السيد الحق قدس سره اذ حصول الصورة
 في الذهن عبارة عن الحصول في القيانم بل للصورة وجودان الذهن يسمي احدها بحصول الاخر بالقيام حتى يكون الموجود باجداً
 معلوماً بالآخر علماً لكن يمكن ان يوجد كقائمة سره بان وجه الحصول مرتبة اشي من حيث هو بغير فاده بقوله فائدة المفهومات
 الحاصلة للذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن الاكتناف بالعوارض الذهنية وما رتب له من انها قضية عارضة لها من حيث هي حاشية
 في الذهن لان مفهومات القضية من المقولات الثمانية التي تعرضت اشي من حيث هو مسائل الذهن العلم لها ليست تلك المفهومات من حيث
 الحصول في الذهن بل من حيث القيام به الاكتناف بالعوارض الذهنية ولعلم بخبري انما هو تلك المفهومات من هذه الحاشية
 لا من حيث حصولها بل من حيث علمها فان قال الحاشية الخ ان الورد على كلام السيد قدس سره انما هو من الحاشية

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بشاها صحيح لا غير علمية اما على تقدير حصول الاشياء بها
 فلا ينظر وجه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب من هذه الامور العقلية المركبة ترتيبا للقيام اذ ذاتيات الشيء تختلف
 باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانتظام اللازم للتركيب ينافيه مع بانيه ينافيه قول الشيء في تقديره
 والتقدير عند اللام علم مركب المعلوم المتحد بالعلم واحد بسيط فالوجه الكلام بالاضحية بقا لمرة القول بان التركيب
 احد المتعينين كما ان في الحقيقة لا يجب كذا الخبر الاتري بان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي يتحدان مع كون احدهما بسيطا والاخر
 مركبة لا يحصل له عندى الموقوفات في ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تسكت في المقابل في مواضع عديدة واما
 الاشرط شي وبشرط شي فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى

انما العلم كمنزوى العلم المتعلق بالمفاهيم من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذمينة كذا انا لا يعجز عن
 تفسيره قال الشارح في الحاشية العلم الا ان يقال لا يخفى ان المفاهيم من حيث هي انما تنقسم
 لكونها ماسة في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفاهيم تنفيسة قطعاً فلا وجه للتمريض حسب
 قوله هذا على تقديره قال في الحاشية لقد ان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا ونحوه
 اقول ان المعلوم في قوله فقد ان الاتحاد نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن الاكتفاء بالعوارض
 الذمينة منع اياها فيجوز ان يكون آه عن آه هذا في غير ذلك عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونها متحدتين عند صاحب
 ايقن فان شي من حيث القيام بالذهن الاكتفاء بالعوارض الذمينة علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح
 بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن كما لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
 بشاها ايضا وان راد في الصفة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون المخرج في رده عليه ولا ان فقدان الاتحاد بين الشيء
 والشيء وان كان صحيحا لكن الكلام هنا في المعلوم بمعنى شي من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب مرتبة اقيام
 وقوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسبب قيله لا ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
 من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدتين على القول بالشيء والمثال ايضا وانما اذ
 تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصفة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول
 بحصول الاشياء بنفسها في الذهن فلا راد في الاستدلال على ما على تقدير القول بحصول الاشياء بشاها فلا ان الشيء وان كان مغايرا
 في الشيء بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم شي المسمى اياه ولا معنى لكون البسيط صحيحا كما لا مركب لا بد في العلم بالمركب
 حصول الشئ اجزاء فجميع الشئ اجزاء علم له العلم الا ان العلم المركب بوجه جمالي مع كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم
 على تقدير القول بحصول الاشياء بشاها كما يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها ايضا كما لا يخفى على ملت ال
 قول مع فيه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقارة كالنصف والثلث والربع وغيرها

مع راد
 في القول
 كون الذات
 بالمعنى
 من حيث هو
 اذ كان العلم
 بالمعنى
 في العلم
 ان يكون
 لا يختلف
 في العلم

لان شي واحد الصالح لان يتخرج منه شيان في طرف اللحاظ اذا لاحظته لقتل مبهما باعتبار انشراح معنى مبهمة لا بشرط
شي واذا لاحظته مبهما ثم محصلا باعتبار انشراح معنى مبهمة يحصل مرتبة بشرط شي فاستحوذها انما هو باعتبار منشأ الانشراح وليس
باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانشراعي التبعيري لهما وان كان بسيطاً ومركباً فليسا متحدتين ومن هنا
نستعملهم يقولون ان جزئية الجنبس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وقوله وما ظهر لي في هذا المقام يعنون الملك للعلم
هو ان مقصود الحاشي روح ان المسمى التقني في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب بترتبة الوحدة غير ان
لا من حيث انها كثر محضته ضرورية ان التقني حقيقة محصلة كالاعداد والعلوم المتعلق بها بهذه الحقيقة علم واحد غير مركب ليس
مقدرة عند حصوله غير فيها بل ذلك المعقد اذا حصل الذي من حيث انما هو شي الواحد حيث ان احد ان كان نفسه اجزاء

لا انقسام الى اجزاء الماهية كيف صح لشرح في حاشي شرح الموقف غير من المحققين ان الخلقه كيفية مستقيمة الى اللون بل
قوله لان الشيء الواحد لا يعني انه ان يربط اتحاد الترتيبين ان منشأ انشراحهما واحد لم اذا شي الواحد الصالح لا انشراح امرين
اذا لاحظته العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شي اذا لاحظته مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شي كما يجوز ان شلا فانه ماهية مبهمة
لا تتعين لا تحصل الا شي محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يتقن معه شي آخر اى لا يؤخذ معه شي محصل له بل
من حيث هو حيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شي واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
ويحصله فهو الحيوان بشرط شي لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطاً والاخر مركباً اذا لا تعدد ولا ثنائية فيه محصلا وان اريد
ان مفهوم الانشراعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطه احدهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعيري الانشراعي
قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل فيصير احدهما عينا لا يحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
يعينها الجنس ويعينها الفصل هذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزأين حقيقة للنوع بل بجزأينها لا العقل لاختراعه والوجود
لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان يتميز عما اعتل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يسميها الا في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحالي كما يدل عليه
قوله العلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع لمخوط بلحاظ المحمول لمخوط بلحاظ آخر والنسبة بينهما لمخوط بالبيع فلا يربط
لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء الحقيقة ولا يلزم كون الحقيقة امراً واحداً مستقلاً صالحاً لان حكم عليه ان كان المراد به الامر المستقر
الملاحظة بلحاظ البيع فحقه للوحدة كما يدل عليه قوله مبهمة لوحدة عرضا ودخول الخ فيه وعليه ان هذا لا يجب ان يعلم
المتعلق بها علماً واحداً غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متشعبة ومجموع هذه العلوم تصديق عن الامام
نحو انه ضرورة ان الحقيقة الخ اقول هذا الكلام عجيب لا يربط ان الحقيقة مركبة من ثلثة اجزاء واربعه اجزاء
على الاختلاف بين القدماء والمتأخرين وظاهر ان اجزاء الحقيقة ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
الحقيقة مركبة منها تركيباً خارجياً حقيقياً ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباعدة

وتقدر العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده معلوم متعده صرفه
او متعده فيها الوحدة كما هو لتحقيقه عند الخشعي كما سياتي فالمراد بالمفوت في قوله العلم بها ان هو المفوت المتعده
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التصديق والعقضية عند الامام ليس بالعلم
والكلام السابق مؤول في توجيهه ايضا ما سياتي من الخشعي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصديقات العقضية حيث تغلظ
ومن اجل ان العلم انما يتكون العقضية مركبة منها تركيبا فنيا فان هي حقيقة اعتسارية يتركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الربطية بينهما وهي كانهما حياة صورية لها اذ بهما يرتبط احدى شخيتين بالآخرى فالضرورة التي علمها
الخشعي ضرورة الوجه ثم قياس العقضية على ابعاد قياس مع الفارق اذا اعد الواسية بمركبة من المقولات المتباعدة
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله بخلاف العقضية فانها مركبة من المقولات المتباعدة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة
قوله وتقدر العلم انه هذا لم يكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امر واحد بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول ونسبة الربطية بينهما فيكون الحاصل الذي هو
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن اجل ان العلم الحاصل في علم القضية بلحاظ وجهه يكون حاصل منها الامر واحد
ثم لا عار في كون الحاصل الذي هو علم القضية مركبا من اجزاء اعتداف بكونه مركبا من العلوم لان موضوع الاجزاء علوم كما لا يخفى
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك عرفت انه لا يمكن ان يكون العقضية ملحوظة بلحاظ واحد
وتحصل حين علمها في الذهن وحدة واحدة لان العقضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن المعتقد غاية ما في الالباب ان
تلك المعتقد متعده معروفة للوحدة كما يميز من الوحدة للكثرة ويكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم لمعتقد تلك المعتقد للوحدة
قوله فالمراد بالمفوت انما عرفت انه لو كان المراد بها المفوت المتعده المعروفة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام
قوله ليس بالعلم والمعلوم كما انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلاثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى العقضية ليس به العلم والمعلوم بناء على ان العقضية عبارة عن المفوتات الثلاثة او الاربعة لمعتقد الوحدة عرضا او دخلا والتصديق
هو علم المفوتات المتعده حيث هو كالحاصل ظاهر يخفى مخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بفاعل بهذا المعنى
بل التصديق والعقضية متاخر على الحكم الذي هو حيز الادراك والتصديق فعل من افعال النفس فالتصديق عنه عبارة عن مجموع الادراكات
التي هو الفاعل فلا يكون الفرق بين التصديق والعقضية بالعلم والمعلوم فلا يجد نقضا في عرض السيد في قوله الشريف ان نسبة تصديق
الذي على نهج الامام عن مجموع الادراكات الثلاثة او الاربعة الى العقضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل
قوله حيث لم يقل انه اقول يمكن ان يقال انما يقل التصديق عند الامام وراك العقضية لانه يزعم كون التصديق امر بسيط
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلاثة او الاربعة فافرو في بيان منه به لفظ الجميع ليطلق تصديقه انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصديقات اجزاء العقضية تنبها على ان العقضية لمحصلة متعلق التصديق عنده قائل فيه

فما غلب من ان مقصودنا من اتمام هذا الكلام هو الكلام على السبب باذنه من عدم الفرق بين التصديق والتعقيد بالعلم والمعلوم والامر
عند الامام خلافاً عما يجب على الجواب المقصود انما هو نفس نفس الاختلال في العبارة والقول بان من سبب صفة الاستحالة من حيث
المعقود كما تقرر في علم الحاشي والمباني لم يحد لانه من المعلوم ان تحيينها ليس على الاطلاق بل انما هو التعقيد على فهم الامر وورد
فعل المعقود في تلك العبارة ليس سبباً قداماً سابقاً ايضاً الى هذا المزمع ولهذا يحتاج الحاشي في انباء الى امر خارج عن علمه
والمستعان في كل فصل باب في كل كتاب في الظاهر لانه ليس داخل تحت العقل ان يظهر من تتبع كلامهم وتصحيح تفسيرها جميعاً
لما كان العلم حصوله من قول الكيفية ونفس حصول الصورة كونه من مقوله الاضاق حكماً بالاساس فيكون المراد من الصورة العلم كما في شرح المبدأ
قوله يجب كل العجب وذلك ان الشايع قد صرح في الكاشية ان معلوم تصديق عند الامام هو ثبوت حقيقة حاشي مقصودنا
عبارة عن الغيوب المتعددة من حيث انها معقودات للصورة فليست التعقيد معلوماً للتصديق عند الامام في رتبة هذا الاصل من حيث
صورة واحدة والتصديق عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطلع نظر الشايع من اتمام هذا الكلام ما هو المطلوب في
قوله انما هو نفس نفس الاختلال في العبارة ان المراد بالمعقودات المربع المعقودات من حيث الصورة وفي التفسير
الذي من حيث التعدد وقد عرفت ان الاختلال في عبارة السيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشايع والحاشي
قوله والقول بانه لا حاجة الى اصلاح كلام السيد المحقق قدس سره الى ان كتاب هذا التكلف كما قد عرفت فذكر قال الشايع
فان قلت اني اعلم انه قال المحقق لعله في شرح التهذيب ان في تفسير العلم حصول صورة الشيء في العقل تسامحاً لان
العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقوله الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة من الصورة العقل لان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا تشمل الجليات المركبة ولا يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية وادور عليه
لا فرق بين صورة الشيء وصورة الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كصورة من الشيء تفيد
وفيه انه فرق بين الجبارتين فان اضافة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص بالمطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الشيء
فمعناه صورة ما مأخوذة من شيء سواء كانت مطابقة لأم لا ولا حتى قال الشايع في حواشي شرح التهذيب ان المتبادر من
صورة الشيء مطابقة للصورة لما هي صورة له ولكل المطابقة شاملة للصورتات ولتصديقات باسرها والمطابقة لشيء
لا تشمل الجليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تقاد من حصول صورة شيء في العقل لان بعث ال
المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل يوجب ارادة المطابقة لما في نفس الامر ويخرج الجليات المركبة
وهذا التعقيد يعني وجهاً للتسامح وبانه لا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو للعلم الكاشف المتعقيد
وعلم الجزئيات لا يكون كسواء ولا مكتسباً على انه بباطن العقل على الذهن مقابل الخارج كما صح به الشايع في حواشيه
شرح التهذيب بهذا الكلام قد ذكرناه في بعض كتبنا مقال الشايع والمراد منه ان قال بعض المحققين قدس سره في بيان القول
ولما دخل في تفسير الايراد ان هناك على انظار حصول الحمل سواء قوله مع كونه آه وت عرفت ما فيه فذكر

ولم يظهر لهم عمومها ايضا كيف انما الداعي الى الحكم بالسامح هو لزوم اندراج ما هو متفعل به الكسيف تحت مقولة اخرى هي التفسير
الاول فلو علموا ما هو المراد منه حيث يعلم الخصموى ايضا عاد المحذور المذكور للعلم بخسوى ليس من راجعت له عينه بل
حالة كمال المعلوم ثم اذا وجدنا ما هو اعتبارا كما صرح بعض الاولاد في العادة بالسامح بل هو متفعل به او بالمتفعل من عينه فليعلم
اعترضا او عوت به انما علم ان حاصل الجواب ان السامح ان الصورة الحاصلة من الشيء اعلم من خصوصي المعلوم منها انها حكاية غير كمال
واعتقاد الحكاية عينيتها مع الحكمي عنه محال بل هي متغايرة عن مصدرها بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغايرة
للمعصية اما فكيف تعلم خصموى لانه وان جديده وبين معلومه متغايرة في المرتبة المتأخرة عن صدها كما لا يرفع الشك
قوله ولم يظهر فيه ان الحق الدواني واتباعه قد علموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الخصموى فيشكل كما يظهر من راجعة الى عباد
قوله كيف انما الداعي الى القول ان تعلم بخط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس من ادخل تحت له من المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست بدخلة تحت مقولات المقولات وعند التامح
باعتراض ابيهم كما صرح في حاشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالسامح لزوم اندراج ما هو من قوله الكسيف تحت مقولة
اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرج تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالسامح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبت بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي معنى تراعى اعتباري كما عرفت بل حقيقة حقيقة محصلة متفعل به الكسيف بهذا المظهر سقوط قوله فلو علموا
قوله بل حاله كمال المعلوم قال في الحاشية قبل ان الصورة اشبه لك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا بصورة الفاعل وان كان
غيره فاستوى ايضا غير الصورة مطلقا ليدل على بل هو تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق بذلك الشكل على التفسير
اكون العلم من مقولة الكسيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجاب عنه جوهريته قد قلنا ان العلم بها من الماهيات
قوله فاعلم ان حاصل الجواب في هذا حال الجواب على تقدير ان يكون قوله وبما علم غير دخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله فاذ ادخل تحت حصول الجواب انما قال بعض المحققين ان الحصول الصورة يشهدان المتغايرة بالضرورة والعلوم خصوص لا متغايرة
فكيف يكون العلم بصورة يحصل الصورة والحال ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الخصموى وان صدر عن بعض المحققين
لكن لا يتبعه لانه باطلا ولا حتى احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مراد بالخصموى لا بالخصموى
كما قد يطلق على شخص بالخصموى والصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث الحصول العلمي كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
الذي في قد صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب بان الحصول بالخصموى كما لا توافيق الشيء يسمى صورة من حيث الحصول العلمي اياه
حيث الوجود الذي فقط لا بعض المحققين يحصل الصورة المعنى الاول مراد به المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قد صرح
قوله لانه وان وجد انما قال الشارح في الحاشية لمصلحة على قوله لا يتغير لا يتغير لانها لا تتغير في العلم بالخصموى
وكان في كسيف صحيح بغير الظاهر اولها لا تتغير في العلم بالخصموى هذا ما اشار الى لانه وان جازم الى ان مقصود تنبيه الوجود في جملتها

فما دهم ان هذا الجواب ليس على راب المناظرة لان السائل قال قل لا يتوجه عليه المتنوع فاس بالماضي قد
 فانه من صالح الوقت قوله في المطارحات ان حمله على ظاهره ان لو كان العلم المحصولي للنفس الموجودة بزوال شئ عنها فانه
 الزائل ان يكون ايضا علما حصويا او غير بل حنقه على مرئيه الادراك المحصولي سواء كان علما حصويا ام لا وعلى الثاني
 وعلى الاول في ذلك الادراك المحصولي لا بد ان يكون له وجوديا ولا لانه ان يكون له امر لحي ونزوال ابتداء بالشيء والوجود
 الحصولي الزائل وهو محال فيطل الرأى بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر كما على تقدير الزوال فان
 كل علم صالح لا يحصل العلم بزواله بزمان زواله مسلوحا وابتداء اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا فطاعة كما يشهد به
 الوجود ان الزائل من الزائل لا بد ان يكون وجودا كانت له قدسية القائمة لكونه متعلقا بالشيء فهو متعلق بالشيء الحاشية الى

قوله فاسد ذلك ما علمت من تقرير الحاشي ان قوله وهو علم ليس خلاصته النقل بل هو تبيين ورد بها المعترض من علمه فليس
 اعترضه فليس المعترض خلاصته يكون جواب الشارح على خلاصته اب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه ذلك تحت
 هذا التوهم فاسد ايضا اذ المتنوع اثبت وان لم يتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المتعقل عنه كما فيها نحن وفيه قال المتعقل اما العلم
 المتجدد او اعلم انهم شهدوا على هذا المطلبين ومنها ان الال للوجود الذي على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل الذي هو العلم
 وقد عرفت تخالفه مما مر منها ان العلم ما يتصف بالمطابقة بتقريب المعلوم والمطابقة معناه لا يصلح لها الا صورة الحقيقة في الذهن من
 سقوط هذا الالين بل بسط وجوبها ما قال المتعقل اذ حاله العلم اه انبعاثا لصاحب الشارح وسينكشف ان شار الدلالة وما عليها
 ما قال المتعقل الحاشية ان ذلك اذا اورد كذا شيئا يميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس كذلك لشيء الاطووة تميزه عند
 ثم لما ثبت ان ذلك الشيء التميز موجودا حصل لا معنى للصورة الالموجودة العقل تتبين من ذلك ان الادراك لم يوصف وجوده
 عند العقل فريد وعليه قال ان قال ميرزا جاني حاشي الحاشية ان لا يلزم ما ذكره الا انه حين ادراك تميزه لذلك عند العقل ويظهر
 ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم حصوله الا لشيء ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الصورة التمييزية والامر فبين
 ما قال الشيخ في الارادات بمحصله انه الاشك ان للملك اذا كان خارجا عن الملك متمثلة عند حلا فيه فلا يخلو اما ان تلك الحاشية
 المتشكلة عنه هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا دليل على الاول والاخيرين الذي لا حقيقة له المعجزات متحققة احوالها
 ولا عند العقل لان معنى الوجود على معنى هذا التقدير لا يكون الوجود حقيقة الخارجية عند النفس ليس لها وجود خارجي تعين ان يكون
 المتبينة صورة وقد استقر الجواب في الحاشية ان ذلك لا يلزم ما ذكره الا انه حين ادراك تميزه لذلك عند العقل ويظهر
 لا يلزم وجود صورة الشيء في العقل حين تعلق العلم ولا دليل على ان يحصل في العقل هو العلم بهذا الظاهر جدا قال المتعقل
 وان ال آه اعلم ان الغفوة القوية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على العلم بالدين عبارة عن ذلك
 عن كنه من لا عن ال شئ عنها وانما هو المتعقل بالشيء المتعقل في البطلان هذا الاحتمال غير ان الايمان قال الشارح في المطارحات
 عبارة المطارحات ان كذا شيئا بعد ان لم يذكره فاما ان يحصل من ادراك يحصل وعلى الثاني فاما ان شئ لم يلزم

فان لم يحصل لم نزل فاستوى حالنا قبل الادراك بعده وهو محال ان نال مناشي فاما ان يكون في الاشياء ادراكا اخر منصفه
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امر وجوديا اذا لامر العدمي لا يكون انتفاعا وليس بشي وعلى الثاني فيكون الادراك
امورا تنتمي الى مدعيه يجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يطلع واحد منها عند قصد المدعي ادراك شي ثم الادراك يحصل انتفاعا
سجده الانسان من نفسه تحصيل الانشائية وليس في الاشياء في الاعيان نفس الادراك بل الاكوان كل موجود مدركا لكل واحد بغير ما كان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شي على وجوده وبالحجة لا بد من حصول شرفي لنفسه فاذا كان للشي وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عنده فليس بادر اك كما هو وان يطابقه من جهة فادراك له من ذلك لوجه ان طباقه من جميع
الوجود التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لمسا كل النور ثم قال انه لا يخلو
عن ضرب انتفاع وادور عليه ليدوات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس بته مالى ذلك المعلوم فان علمت
ستحقق النسبة فخرج تحقيق المنتسبين من ندر ذلك ليس بوجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الوجود
قلت الدليل جابر على ان المصنوعات ضربا اخر من الوجود واما انه في الذهن فلا سلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عالمة فلا يتم الدليل عليه لما من المنع واجاب عن ابحاث المنصور شرحه لمسا كل النور وتلقاه المصدرة في في حوا
شرح حكمه الا لشرق بالقبول بان استدلال در بين اقسام ثلثة لاربع لها وتقرير الدليل على الوجه المخلص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة جارية فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صنفه موجودة فينا او لا على الثاني اما ان تكون وال صنفه موجودة
عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صنفه موجودة وعدمها لا يتغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك بعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود والخارج ضروري
فبطل ثلث الثاني المتضمن لبطلان فان كل من وجد ان صحيح اذ ارجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس وال
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشي تحصيل الانتفاع بسجده الانسان من نفسه تحصيل الانشائية وتلك ابطال هذا الاشق بوجه اخر جدي
بمعنى مقدرة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجود ان هو اب التعليم واذ فبطل
التمسك بالخير ان يبقى الاول كما ثبت ان الادراك حصول مر في المدرك اما انه حصول امر فكلما مر اما انه في المدرك فكلما حاله مشورة
في المدرك فغيره له بداهته كما اثير عليه ولا ثم النسبة التي ذكر بان لم يكن حصولا ولا ولا الا كان باطلا بابين فبما القسم الثاني
وان كان والا كان فبما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لم يكن له سب من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست حقيقة
الوجود فكل ان وجود الاشياء في نفسها اني مدرك اخر لا يخفى في علمها بها ولا ليدوات التي سيجي فكرها مع علمها وعلينا ان
لم يتحقق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا بد الا على حصول امر في الذهن حين نقول بطريقه نوري لا بد
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن لا يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امر وجوديا حاله اخرى معبرة بالحالة الازلية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما يستحقه الشرح وهذا لا يرد مشتركا لوجوده على المطارحات فغير لا يمكن دفعه صلا

بما لم يكن

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزايل حضوريا وظلاني اشق الاول فبطلان الرأى ممنوع لان المفروض انما هو كون المحصول زوايا
ولو كان ظلاني الثاني فاما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزايل حضوريا غير صفة كعلم النفس منها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كان
المقدمة القائلية قوله لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلقت الزوال بزوال الزايل وجودية الزايل لا يلزم
لان البعض حينئذ لا يكون انتفاء ليس شي على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا
بان هذه الحالة الوجودية المسماة بالعلم ليست عديمة

قوله فما قيل انه اعلم انه قال المحقق الدراني في شرح هياكل المنور ان الادراك على تقدير كونه زوايا لا ادراك فيكون
ان يكون في الادراك حضوريا لا يكون مبعوثا بعد الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوايا ان يكون الادراك الحصولي
كذلك لما كان هذا الايراد منعا بما قال الشارح في حاشي شرح هياكل المنور مطابقا لما قال الغياث المنصور ان استبدال الادراك
الادراك الحصولي وكونه زوايا لا ادراك حضوري في اشق الثاني قرر القائل الايراد بان ان يريد بادرار اخر ما هو اعلم من
الادراك الحصولي فحسب في تقدير وجودية ثابت المطلوب هو كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حضوريا وان يذهب الادراك الحصولي فلا ينضم احصاء الشقين لجواز ان يكون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها
واندفاع هذا الايراد مما قرره في حاشي ظاهر هذا المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كون الادراك والادراك حضوري في
في اشق الثاني وتجويز كون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها مسقط لان الكلام في العلم الحصولي حاصل للنفس
فلا يمكن ان يكون الزايل ادراك النفس فانه نفس فلا يمكن الجمع بقا النفس فظهر الحصر في شقين على التميز بقول
المراد بالادراك الادراك الحصولي وبه صفة الامر المتغير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا او لا وهذا يشل علم النفس
بذاتها ايضا فاشق الثاني متناول للحضوري مطلقا ولما لم يصفها فارتفع احتمال كون الزايل حضوريا غير صفة وصح حصر
بين الشقين وكقول من بدوا الامر المراد بادرار اخر الادراك الغير الحصولي وبالصيغة الاخرى غير الادراك
المنذور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل انه تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء باليسين شي مؤلفا ذكره الشارح
في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلقت الزوال بزوال الزايل وجودية الزايل لا يلزم وجودية الزايل لا يلزم
اي الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الوجودي يعني زوال ذلك الزايل الوجودي بل يجوز ان يكون الزايل اللاحق المنذور امرا
عدميا او لا يلزم كون الامر العدمي انتفاء باليسين شي بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوال الزايل
الوجودي انتفاء باليسين شي وهو زوال الزايل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل الوجودي وجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزايل فلان الزوال المتعلق بالزايل يمكن ان يكون زوايا بزوال آخر فلا بد
ان يكون وجوديا يستلزم الوجود واللا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لأنها متمايزة عن غير بالاعتقاده والعدم ليس كذلك أيقظ لو كانت عدما كانت عدم ما يقابلها وهو الجاهل البسيط الذي
هو عدم فيكون العلم عدما لعدم فيكون شوبيا مع فرض كونه عدما وأما الجاهل المركب هو الجاهل أيضا لا يخلو عنهما كما في الجاهل بها فبما بينهما
والأعلى تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال أيقظ أو كل علم صانع لأن يحصل العلم بزمانه
أو بزمان الزوال بزمانه صلوحا وإقبيلا أو خصوصية علم دون علم مغايرة في ذلك أو أصبح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير العلم لا لأجل فلا بد أن يكون وجوديا ولا يلزم أن يكون الأمر العدمي انتفاء وليس بشيء على وجه الاستلزام الوجود
فلازم وجودية جميع الإدراكات سواء كانت المقدمة القائمة الأمر العدمي لا يكون انتفاء وليس بشيء أو لونه بما في حاشيته
الحاشية أولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الإدراكات على كون المقدمة المذكورة غير متكررة بما في حاشيته الحاشية
وهذا الظاهر سقوط ما قيل إن غاية ما يلزم مما ذكر صاحب المطارحات كون الإدراك المنقضي شوبيا لا يكون كل إدراك كذلك
قوله لأنها متمايزة الخ أو روعليته بانه كان المراد بالامتنياز في قوله لأنها متمايزة عن غير ما آه الامتنياز بالذات
فلازم الصغرى لم لا يجوز أن يكون العلم متماز عن الغير بالوسطه وإن كان المراد بالامتنياز سطحا سواء كان بالذات وبالوسطه
فلازم الكبرى إذا الأمور العدمية وإن لم تكن متمايزة عن غير بالذات لكن يجوز كونها متمايزة بالوسطه أي الملكة وفيه شيء من
قوله الجاهل البسيط آه أقول لا ريب أن بين العلم والجاهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الاتقابل لعدم الملكة
لأن انتفاء التقابيل بينهما أظهر من أن يخفى وأما انتفاء الإيجاب السلب فعدم ما بطبيعتها عن الارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى وأما انتفاء التقاد فلا بطبيعتها عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق إلا العدم والملكة فإذا
كون العلم عدما يكون جاهل وجوديا غاية الأمر أن يكون وجوديا في عنوانه فيعتبر فعله تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجاهل
البسيط لا يلزم كونه عدما لعدم صلا أو الجاهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل منقضية ثبوتية فلا يلزم كون العلم شوبيا مع فرض كونه عدما
قوله وأما الجاهل المركب آه أقول لا يخفى أن الجاهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا وعلى تقدير كونه مقابلا
التقابل بين العلم والجاهل ليس إلا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوهما عن المتقابلين كما قيل إن ارتفاعهما
موضوع موجودا إنما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للأمر الوجودي فمما شانه الإدراك لا يخلو عن إدراك شيء بعينه والجاهل
وأما محل الغير التقابل فلا مضائقه في خلوه عنهما فعدم التقابل الجاهل بالعلم والجاهل المركب لا يستلزم كون الجاهل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة إنما يستلزم كونه مقابلا لتقابل الإيجاب والسلب في التقابل ليس يتحقق بين العلم والجاهل
قوله وفيها ما فيها نقل عن الحاشي في وجه استلال الدليل الأول أن دعوى عدم امتياز العدم عن العلم
تدريج لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سبغا فته أو غرض الامام من الدليل الأول البطلان كون العلم
عدما محضا وظاهر أن العدم المحض لا يتميز أصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس إلا بالمتضات اليه
وفي وجه استلال الدليل الثاني أنه محتمل التحصير لوزان يكون ملكية العلم جملا مطلقا ولم يذكره في السنة ويد

اقول الجبل المطلق عبارة عن الجبل البسيط او الجبل المركب فرد من العلم واشتراك الجبل من البسيط والمركب
 ليس لا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلما جحد عما اوردناه من ان
 وعلى الاول انه لا يتصور يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جبلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما خارج
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون لك لا يتصور ولا يتصور ما من شأنه الادراك لا يتصور عن ادراك شيء
 بعينه والجبل به فلما انتفى عنه ادراك شيء يتحقق فيه الجبل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جبلا لادراكه ولا يتصور يلزم
 ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو متحيل لا للزوم التفسير بل لما كثرت مقدمات
 الوجود لا في اوله ولا في اخره بل بالذات اذ كل واحد من اجزاء السلسلة عبارة عن فرض القياس الى سابقه فافهم
 فانه من خواص التعليل قال الشارح اذ الامر العلم به قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة سلب لا يضاف
 حقيقة الا الى الوجود وان ضيف ظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من فن اعتبار ثبوتها في نفسها امر غير
 او ثبوت غيرهما كما قال السلب الى اي مفهوم ضيف فهو ضاف بالتحقيق الى الوجود واد عليه وجه منها ما قال معاصره ان
 اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم سلب الماهية ولم يقتض ذلك مجازا بوجه الوجه الذي ذكره في عليه ان
 في ذلك بل ضافة لسلب الماهية الى الوجود وان مفهوم سلب الى ضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لكم لكن لنك
 الامر لا يضاف معنى بخلاف ضيف الى الوجود يقال سلب الوجود غير مسلم كيف العلامة الجبراني قد صرح بموضع من تصانيفه ان
 سلب الى اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية القاموس
 انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا للنفس بعض المقولات للوجود وقد عدوا سلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف نفس العلم
 والوجود وهذا يقتضي ان يتعلل سلبها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قال بالجبل البسيط الذي اشره نفس الماهية
 فقبل جعل الجبل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق سلبها من غير ملاحظة لثبوت فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والجبل الى
 المقابل لا للجبل البسيط ليس السلب نفس الماهية فاكلل ضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
 في جيل الطلان وجب عني بان المحقق الضافي بالنسبة الى السلب ما هو سلب محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب
 ما لم يتغير كتحقق وصدق بان المراد بالوجود الامر الوجودي عم من ان يكون نفس الوجود للحمولى او ثبوت شيء او نفس
 تقرر الماهية تعامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد سلب
 عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق مع يكون فيها رفعا لتحقيقها وصدقها فلا يمكن
 ايراد السلب الى البطل على النسبة السلبية باهية نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظري كلامه بانه
 يجوز عنده ايراد السلب الى البطل على النسبة الايجابية مع انها لا رابطة واجيب عنه بان كلامه يعني على هذا
 المتأخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالاجابية متغيرة لها بالذات نسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك وجودي سلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضورها واجوابها موجب قوله في الحاشية في هذا المقام
وقان منها ان في اختياره صاحب المطاريحات لا يتم التبريل ان المدعى كون الادراك لا يخلو من جوبا محضا وانما ثبت
اعم منه ومن انتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق وان هذا الطريق على تقدير نفي المدعى يلزم امر متماثلين بخلاف ذلك
وقوله قد صرح المحقق رحمه بن مورد السلب بالنسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عند ليست غير مباحية لتعلق السلب ثم قال
الحقق في الجدية بما حصل انه لو جاز اضافته السلب الى السلب من غير ملاحظة المحقق فيه غيبت كثير من اعمد محققين
عند انتفاء الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيره التناقض بالاختلاف بالاجاب والسلب شرط الاجاب في مدعى
الشكل الاول لا يربط لنا شي من الانسان بحيوان كل حيوان جسم متنج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انكاس السالبة
فيما سوى انما صحت في انكاس قولنا ليس من الحيوان بالانسان بجزئية فان سلب السلب لا بد ان يكون سلبا جازيا
كما ان نفع الاجاب الكلي صلت في وتلك بالضرورة وان لم يكن انما متدين ليس من الانسان بحيوان كيفية مساوية
للاجاب الجزئي وهو عاكس نفسه الى غير ذلك من المفاسد وحيث باء لما كان السلب المتفاوت الى السلب مراتبه الشخصية
للموجبة المحصلة ومرتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبر والسالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة ومرتبه
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب لغير المتناهيته فانها ليست لها احكام متعارفة لاحكامها
وليس لها مصداق مغاير لمصداقها ولذا حصر الحقيقة عند انتفاء الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسر التناقض
بالاختلاف بالاجاب والسلب جبر جميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه او المراد بالاجاب في السلب عدم من ان يكون
مصرحا وما لا والى هذا يؤيد ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمها تحقيقا كما ان المحلة في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا يتقضى بذلك شي من القواعد
قوله والجواب اقول لا ينبغي التامل ان لا يرد له قولنا لا على المحقق له وادواته في شرحه سلبا لكل الادراك اذ ليس هو متماثلا للجواب
قوله والثابت بالبرج وذلك ان اصل صاحب المطاريحات على تقدير تمامه دليل لا على ان المضام اليه الانتفاء لا يكون سلبا محضا
بل لا بد ان يكون لوجود الثبوت سواء كان جوبا محضا او سلبا تابا والى ذلك هو كون الادراك جوبا محضا حتى ثبت كونه محضو بخلاف
المحقق له وادفاه على تقدير تمامه ما قال ثبت به كون الادراك وجودي محضا ولا يلزم عدم تناسل الادراكات وصفات غير متناهية
قوله يلزم امر اخر يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر متماثلين من سلب لزوم ادراكات
غير متناهية وصفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطاريحات اذ على تقدير نفي المدعى غاية يلزم كون الامر العددي انتفاء
بليس هو وهذا امر متماثل غير من قال في الشرح في الحاشية وانت تعلم انه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين
قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب مقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة اطلان
من ان ان واعلم ان هذا القدر كات في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء لا ادراكا حقا

قوله فيما ذكرك من ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام كما لا يخفى على من يعاصر الاصوليين ان
 ان ارتفاع النقيضين يقتضي النقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالته احد النقيضين يستوجب جوب الآخر فليزمن ان يكون
 النقيضان جميعين في موضوع واحد واما في حجة اخرى فليزمن ان يكون النقيضان في موضوع واحد واما في حجة اخرى فليزمن ان يكون
 حتى يلزم ما يلزم فانه ليس محال بل مناه رفع احد النقيضين كما هو شأن رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد
 بانفاج جميع الافراد فبما يلزم من استحالة جوب احد النقيضين من الضرورة انه لا يلزم اجتماعا وقد عرفت على الاكثر فليزمن

فذلك لا دالك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عينا على الاول فثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك كعدم
 مستلزما للوجود او غير مستلزما على الاول ايضا فثبت المطلوب على الثاني الصحيح تعلق السلب بالسلب ايضا الى عدمه كما لا يخفى
 قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ وعلية من نقيض الوجود ليس لعدم المحض الادراك على تقدير كونه عداليس الا عداليتا
 ضرورة انه من صفات النفس فلو تعلق الاستغناء من غير مستلزما للوجود لا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض من المطالبات
 الاطلاق من العلم عند هذا التعلق السلب بما يتبعه السلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عرفت الدقائق انه فيما اختاره لا يتم
 كما ذكره المحقق في الاية ان يتحقق الاستغناء بالسلب البسيط فشيء بحيث لا يكون مستلزما للوجود لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
 ان لو لم يكن معنى المقصود القائله الامر العيني لا يكون انتفاء الشيء ما ذكره الساج في الحاشية بقوله وانما تعلم ان يلزم ارتفاع
 ولا شك في اللزم ولا في بطلان اللزم وليس الغرض من ذلك على تقدير كون الادراك عند التعلق الاستغناء من غير مستلزما للوجود بل يلزم ارتفاع
 قوله لكنه لم يرض الخ قيل وجه عدم الرضا ان جواب الحاشي يحتاج الى تقدير لفظا اذ مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
 في وجهه ان هذا الجواب لا يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة بانفاج جميع الافراد كما راعه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لا سيما
 موضوعها يستحق فردا خاصا غير انتفاء هذا الفرد مستند اليه في الانتفاء ايضا فاما معنى انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
 مع كما ان جوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزام انتفاء احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزام ارتفاعه اجتماعا
 والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان تنزع الذهن عن الطبيعة ليس فيها بالاطلاق
 معناه انه لا يوجد بعين وجود الفرد بل في معنى وجود موضوع الماهية فاذا وجد فرد في الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعة
 فهو موجود في الذهن بوجوده خارج عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فصح انه يوجد بوجوده في معنى انتزاعه عن الفرد والانتزاع
 فرد لان الفرد منشأ الانتزاع فبما دام الفرد موجودا صح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما يتقن موضوعا لا يتقن جميع الافراد او على
 هذا التقدير لا يكون منشأ انتزاعه عن الفرد وجوده في عدم الرضا ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يستلزم ثلثة معان
 رفع تحقق النقيضين معان يصرح به الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
 بمحال قال المحقق في ثمانية ارفع احد النقيضين كما ذكره المحقق في ثلثها معية الارتفاعين كما قال معاصرنا
 والمحشى غرض عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اتى بتقرير كبرهوان معناه انه على تقدير ارتفاع نقیض الآخر محال مع وجودنا مستلزم وجوب كل نقیض
الآخر على ذلك التقدير وهو ليس محال قریب منه فاذا ذهب بنفسه ان معناه منية رفعها محال فوجب سلب معيها وهو ليس محال
قوله فيها مع انه الخ بهذا ثبت المقدرة المنوعة وان لم يثبت المقصود لما قرأنا فنفى الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله لا يفر
بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطالبات لانها تدل على ان الكلي كما نزلنا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات
اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل العيوب يجوز حملها على المعنى الصحيح هو ان هذا المعنى فالحق
ادراكات مرجح ان يتعارف ابداهة تشبه بخلافه المعنى الذي سياق من المعنى

قوله هو ان خالفه في محصله في نقیض اجتماع النقيضين موقوف الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه
ومعنى ارتفاع النقيضين استحصال نقیض اجتماع النقيضين موقوف الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه
ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقیضا لاجتماع النقيضين بل هو خاص من نقیضه لان نقیضه رفع اجتماع
النقيضين هو اعم من رفع نقیضه لان نقیضه اجتماع النقيضين مستلزم رفع اجتماع النقيضين فكذلك لا يجوز ان يتحقق
اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين والآخر نقیضا له ولا يكون نقیضه من نقیضه فوجه ما ذكرنا في معنى ما حصلنا اننا ليس على ذلك
قوله نفى الفائدة في ذكرها الخ فان بعض المطالبات كالمفاد ان الفائدة في قولنا مع انه قد شتره فوجه شيء بان هذا القول ان كان
نافعا في المقصود او لم يقصود كون الادراكات كذا بل هو جوازا والثابت بعمومه من المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدرة المنوعة
نفى الفائدة في ذكرها غير صحيح ووجه انه لو كان غرض القائل نفى الفائدة عن كل القول ان الفائدة في اثبات المطلوب
ان كان فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال في شيء ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول اثبات المقدرة المنوعة ولا ان شتر
عدم تعلق السلب بالاثبات كما في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور لطلال المقدرة المنوعة كما وقع عن
المحقق اذ لم يمدل بما يدل على صحة نظامه ان كل ليس ظاهر لطلال نظامه واما قال بعض المحققين بغيره ان انشأ الكلي
لا يجوز ان يتعلق بالاثبات لسبب من الجائز ان يكون كل ادراك زوالا لاثبات سلب فلا يلزم ان يكون هذا التعديلا
بالشئ بل يتعارف به وانه يعني هنا هو ان الادراك لا يكون انشأ بالثبات وهذا لا يفسد الشئ ولا يتأثر بوجهه واما لطلال فلا بد من
قوله لانها تدل على ذلك ما ذكره صاحب المطالبات على ان الجواب الكلي معنى وجودية جميع الادراكات خرافة اذ قد عرفت ان غاية
ما يلزم من دليله ان ادراك ليس محمدا ما انه ليس بانبا للضرعي بل هو كونه وجوديا محضاً فلا يلزم من ملاقاة الشارح في الحقيقة اعم
لا يظهر لانه لا يفرق في جهة الحق بل هو في جهة الحق في شرح الاشارات المستعملة في شرحها في الحكايات حيث قال انه
راجعا الى وجدنا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لاني تصور الموجودات المستعملة اذ كان حالنا
تصور الموجودات هو انسام المصودة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذا قد اعتمد عليها الشارح في حواشي شرحه
وما قيل في وجه التفسير ان اختلاف الادراكات بالوضع ثم اختلاف الادراكات المحصولي كذا لم يفرق عند المحققين فاما المانع من

قوله في يوم يستعار الخرج الى الوجه لان شاه بخلافه قوله على استعاره با واما استبدال عليه بان الاوكر منشأ الاستيعار
فلو كان استعاره من غير التسمية لان الاستعارة لخصته ولو لم يكن عليه لانه لا يميز الا بالمكانة

جواز اختلافها في كونها وجودية وعديدية بمعنى غاية السخافة اولها كين احتمالات الادراكات بالنوع الا اذا كانت متفقة
في كونها لكون بعضها وجودية وبعضها عديدية فالاحتمالات النوعية بين ادراكات متعدية هي احتمالاتها لكون بعضها وجودية وبعضها عديدية
فقد لم يمنع ان الوجود ان شاء الله يعني ان الوجود ان شاء الله بانها لا تفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نظر براهنة
ان الادراكات السابقة تتجمع مع الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالتيقن لا يقتضي العلم بالمقدّمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها
و اورد عليه بان لا يلزم من كون الادراك والادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا و سابع اللاحق بل ان
لا يتجمع مع اللاحق كما كان فورا فيجب ان يتجمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع وحيث ان المراد ان يلزم
اتحاد جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق يتفكك
جميع ادراكات السابقة عليه لذات وبالوسطه فيلزم من تحقق الادراك اللاحق تفكك الادراكات السابقة و اعلم ان بعضهم قالوا في وجه
استحالة تفكك الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تزايد بزيادة كسبي فليزيم على هذا التقدير ان تزايد كل
وهو لا تعلم انه على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول عادة غير متحقق كحاصل وبعضهم قالوا ان تفكك الادراكات
عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكا سابقا على ادراك يحصل اول مرتبة يحصل الملكة بعد ذلك يحصل الوجود في محال
لان الاول من السلسلة السابقة واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة المألوم وفيه راجع الى قول الشارح فيما بعد
عنه آه فالاصح ما ذكر سابقا لا يقال هذه المقدمة هي ائني قولنا لا تفقد ادراكا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافيته في
ابطال الشك الاول في الحاجة الى الاطالة لا نقول هي ايضا غير خالية عن الافادة بتعيين الطريق ليس واجب على
قوله ان تفكك الادراكات السابقة لا يقتضي تفكك السلسلة البسيطة ليست تباينة بانفسها املا ولا ثبت لها بوجود الوجود
فلا يمكن ان ثبت لشيء فلا ثبت لها التميز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء الحضر والعدم لصرف عبارة عن بطلان الذات
صحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن بقاء الذات ليس كشيء يميز عنه بالبطلان فالانتفاء الحضر ليس بشيء لا شيء يميز عنه
ببطلان صفة شيء في نفس الامر هذا كيف يكون تميز فان قلت لا تعلم براهنة ان عدم الصفة والانتفاء الحضر حقيقة
في نفس الامر فقد لم تميز با قلت في ما قبلنا الاعداد متحققة في نفس الامر فلو ان الاعداد في نفس الامر فالاولان باطل قطعاً اولاً
والثاني للعدم في نفس الامر صواب الا انك ان ادنا في حق ان نفس الامر عدم في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذاتها
من اعتبار المتبصر فخر الفاضل والحاصل ان عدم الذات المطلقة والانتفاء الحضر حقيقة غير متباينة بعضها عن بعض بنفرض من ادراكها
ان تصورها بالذات صارت موجبات هنيئة ويمتاز بعضها عن بعض فالعدم المطلق ليس زوال المتماثل ليس مطلق بهذا ظهور
ما قاله المحقق المذكور في محاشي شرح التجريد ان عدم المطلق مرجع الى الهية كالمثبت لثبوتها لان عدم المطلق رافق لجميع

والا لم يكن المحصرين الانسان سلبه عقليا بخبره العقل بحج ولا حيلة الطرفين لتجوز العقل ان لا يكون الانسان كالمسألة
 هذا السلب بل الانسان يكون سلبا بسلب آخر متجاوزا عن السلب الاول بذاته اخصوصته وموجها كاتر من انما تم تميز فكيف يكون
 منشأ لامتنياز الغير غير تام او عدم التمايز الا بملكاتها الا لا يجيبكم كونها منشأ لا تميزا للغير ^{اربع} فليس له ان يميز ان كان الملكا بملكها
 الموجودات لمصادرة الاشياء المحض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم فالحكم لمطلق لا يمكن ان يشبهه او ان يشبهه
 قوله والا لم يكن المحصر الخ العقل له على تقدير تمايزه لسلبها واتهامكم كون المحصرين الوجود سلبه حصر عقليا او غير عليه انه
 على تقدير تعدد مفهوم سلب تجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد وكيف لا يجوز بالاختصار بل الاختصار على هذا
 بين الوجود الخاص والعدم الخاص فاما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او مجردا الخاص معدوما بعدد ما بعده الخاص حصر
 عقليا لان معناه ان زيد اما ان يكون موجودا او مجردا الوجود الخاص لا يكون موجودا او مجردا الخاص من هذا تريد بين ^{الشيء} والاشياء
 يجزم العقل بالاختصاص فيه بداهة فكما لو اسئلة بين مفهوم عام وسلبه كالك وبسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
 اضافته للسلب الاحتكاك لا يصلح الاعلى تقدير كون مصادق الوجود ومنشأ انشراحه نفس الحقيقة مع سلبه مع الحقيقة
 ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة اخصوصته ورفعها حاصلا لا يربط
 تقدير كون السلب البسيطة متمايزة فيكون المحصرين الانسان سلبه العقلي عقليا واما قوله التجوز العقل آه فلا يخفى سخافته او على
 تقدير تعدد مفهوم سلب تجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة بالرفع لها واذا لم يكن سلبا خاصا
 ورفعها لذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضا دون غيره من السلوب فلا يطل المحصر العقلي ههنا وقد كما يقال ان
 بسطة مع ان كل نسبة منها مقابل نسبة ايجابية ولا يتوهم ان قولنا المحصرين الشيء وسلبه عقلي واسطة فصل الخزم بالواسطة
 فلم يبق المحصر عقليا الا بالخزم المحصر نفس تصور الشيء ورفع بل الرفع والرفع من شأنها ان يجزم تصورهما انهما لا يرفعان
 ولا يجتمعان هذا هو المعنى بالمحصر العقلي وليس الخزم بالمحصر بواسطة ان بذراعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر الخ من منظور
 فالاولى ان يطرح هذا المقدور من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب باقرنا سابقا ثم يقرر الدليل على آخر
 قوله اذ عدم التمايز اه يعني ان عدم السلوب لا يستغاث بنفسها بل انضافتها الى ملكاتها لم تكن غير نافع او لا بد لكون ^{الشيء}
 منشأ لامتنياز الغير غير تام بل سلبا سواء كان نسبة به غير ^{اربع} او احدانه لا يميزا لامتنياز ان يكون من رابا لذات فعلية ان يميز بين
 وقول لا يكون متباين بنفسه بل بالملك يكون انتر اعيان غير موجودة بنفسه ضرورة ان يكون موجودا بنفسه لا يكون متباين بالجوهر الملكة بل يكون متباين بالذات
 ضرورة تساوي الوجود والامتياز بالجملة لا بالكون وجودا او امتياز بنفسه بل بواسطة الملكة يكون اهر انتر اعيان لا انتر اعيان لا تحقق الوجود لها
 الوجود متباينها فلا يكون منشأ لامتنياز الغير الا ان منشأ انتر عنه منشأ لامتنياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة فهو كالمنشأ
 وذلك المنشأ لا بد ان يكون متباين بالذات والاحجى الكلام فيه الا ان يثبت انتره الى امر يكون متباين بالذات منشأ امتياز الغير بالذات فافهم
 قوله وان كان على تقدير كون العلم عبارة عن انتفاء المحض للملكات انتر سلوبية غير متمايزة فكيف يمكن ان لا يميز لاعدادها ^{الشيء} فافهم

فيخرج بان تباين السلوب لا يوقف الا على انما لا على ما كانتا على تباينها ايضا فليست على قوله والا لازم على تقدير ان كان
 هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء ما تباين السلوب لا يتحقق الا لاحق بزوال سابقه زال شيوة وبقي انتفاءه لمحضين على ما تقر
 ان النفس اذا دخل على كلام في تعديدها الى القيد فقط او في علمية بان لعدم المحض ان كان موضوعه موجودا يكون عديدا تباينا
 ولها البتة المحض في هذه الصورة قد صدق بعدلته وقد فرض وجود الموضوع في الكلام عند تحقق الادراك لا غير الاعتراف بالاعتراضات
 المحضه اعتراف بالادراكات في كلامه سابقا قوله ولا شك ان في كونه احتماله على تقدير حدث النفس لم اما تقدير قدمه لم يجرى
 مرتبة العقل الهولاء التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات من حيثة بجزء النفس والاشياء عليه والتمتع بها في السلسل
 والتقدير على تقدير كونها نظريين على النفس ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة باسباب اقل بعد تمييز قدرته وهي
 بان النفس مهيئين متناقصين مفهوم شي حصل الذين غلبه بوجبه ذاتي او عرضي سواء كان آية للملاحظة او لا ومنه في
 قوله فيخرج آه هذا الكلام بخط اذا لاضافة الى الملكات انما توجب تباين الاعداد لكون الملكات متماثلة واذا فرض كون الملكات
 ايتفر سلبا بسيطة غير متماثلة فكيف توجب تباين الاعداد بل كيف يصح اضافة الاعداد اليها والمكره كما يقتضي عقله ولعل في
 الى هذا اشار بقوله فليست على الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لا يسهل ان الله الثاني في انتفاءها شي ادراك
 انتفاء في كونها انتفاء انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق في كل الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفاء لا يراج
 يكون في قوة اسبابه لعدله واسبابه لعدله اعم من السبب البسيطة والموجبة لمصلحة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت تصور
 احد هما بانتفاء الثبوت حتى انتفاء محضاً والثاني انتفاء اسبق عند تحقق الادراك لا غير بخلاف شئ السابق
 قوله بان على تقريره فيهما انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى شيائها في العلوم العقلية على
 ان انتفاء العقيد كما تصور بانتفاء العقيد كانت تصور بانتفاء العقيد كما تصور بانتفاء العقيد كما تصور بانتفاء العقيد كما تصور بانتفاء العقيد
 قوله اورده عليه آه هذا لا يرد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن في رتبة عليه ان موضوع الزوال ليس النفس بل الازائل
 غير موجود في ادراك صفه للذات وزوالها وان كان منسوبا للذات الى الادراك الازائل لكنه منسوب الى محله الغير
 وهو النفس كما ان السواد الازائل عن الجسم زواله وان كان صفه له بالذات لكنه صفه للجسم لا يتفرق يقال انه ليس من الجسم
 فاجم موضوع السلب اذا يتفرق يكون الاعتراف بتحقيق الانتفاء آت اعترافا بتحقيق الادراكات فاجم
 قوله في ان احتماله في الشارح في حاشي شح هياكل النور في الشارح وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس محال او رتبة عليه انه لا تخصيص الحكم بالاحتمال على تقدير حدث النفس على تقدير قدمه ايضاً محال فانهم قالوا بان العقل الهولاء
 وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات وهو المحشى بان يجوز ان يكون مرتبة العقل الهولاء في مرتبة حدث النفس فليست تقديره مستحالة
 لزوم الادراكات التي لها المتناهية على وجه التعاقب ثم يجوز ان يكون النفس قبل تعلقها بالبدن اي ادراكات لم تعلم على استحالتها بل بعد
 قوله ان شاء الله عليه آه قبل المراجعة حدث النفس من تعلقها بالبدن ان كان في انتفاءه في وقتها فلا يخص استحالته

ونقسم احد ما بالعلوم والاخر بالجهول المطلق ان مرتبة العقل البشري لو كانت من الواقيات ففرضنا ان مرتبة العقل
 في تلك المرتبة ثم حصل له اول مفهوم للجهول المطلق البشري الذي ترافق العقل لا يقتضيه من تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به العقل
 فربما جئنا مثلا بالعلوم عند ما يكون حاصلها بنفسه وبوجه قد فرضنا انه لم يحصل لسوى مفهوم للجهول المطلق فيكون عندنا
 وصاوة ما عليه فيلزم ان يكون غير مكنه معلوما للجهول المطلقا وانما للجهول مطلقا فيكون حاصلها بهذا المفهوم لصاوة ما عليه المفروض
 المحصول فلزم ان يكون معلوما غير مكنه للجهول مطلقا وكونه اشبهه بقرينة اوجبه مقتضى بهادته لا بقرينة ما يستحق عندنا ظروفا بعض
 المذكور وحدث النفس انما على تقدير قدما لا بقرينة انما اجمالهم استحالته البشري في التصور والتصديق على تقدير كونهما
 نظرين على حدوث النفس شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدث النفس اقول انما انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقبها
 بالبدن ادراكا هلا باسوى ذاتها وصفا تراه اما لو كان لها ادراك قبل تعلقبها بالبدن لبيد فيحصل استحالته البشري المذكور
 بحدوث النفس لا يتأتى على تقدير قدما هلا وعدم كون النفس مركبة باسوى ذاتها وصفا تراه قبل تعلقبها بالبدن
 فيكونا رتبة بعد انما ظهر ساقا قبل ان يتأخر البشري المذكور لا يتأتى اذ قبل تقدم النفس قد علم تعلقبها بغيره كما هو من باب القائلين بالتأخر
 قوله ان مرتبة العقل البشري في ما افاد استاذنا الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال ما لا علاقة له بمرتبة العقل البشري
 فانه لو لم يثبت مرتبة العقل البشري لم يفرض حصول تلك المفهوم والاوجه شبهه البشري فانه لا شك ان النفس في رتبة
 فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او الوضعية فلو فرض حصول مفهوم للجهول المطلق في النفس قول
 زيد للجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم للجهول المطلق عن اوله وصاوة ما
 عليه فلزم كونه مجهولا لبعض كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون حاصلها بهذا المفهوم لصاوة ما عليه فلزم كونه معلوما حينئذ
 قوله كونه اشبهه به علم ان تقربا اشد به ان كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم صار قاطعا ان مفهوم عليه بان يكون بوجه
 الوجوه مع الحكم في هذا القول على الجهول المطلق ان امتناع الحكم البشري حكم الاحكام واجب بوجوه الاول الحكم عموم عليه في بؤرة
 معلوم بالذات مجهول مطلق لا عرض الحكم سلبه باعتبار ان تفصيله ان الحكم عليه في مثال بؤرة قضيا بالنفس في ذات الموضوعات لانها
 ليست بوجوه الذين فيها فطريق الحكم عليها ان تصير مفهوم ومجمل عن انما تلك الذوات يحكم عليها حيث انطباقه عليها وانما
 منها والحكم على الذات هو العنوان الذي تصوب بالذات لا اعتبار ان اعتبارا اذ حيث هي اعتبارا اذ انطباقه على تلك الذوات هو
 باعتبار الاول معلوم متحقق في نفس الامر وموضوعه بصفته الحكم عليه بالا اعتبارا للجهول المطلق ليس بمعلوم وموضوع الحكم عليه
 المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق معلوم على الحكم باعتبار انما في معلومية تصاوة بالجهولية فانه لو كانت موجودة في الذهن لم يكن
 ان مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم وانما الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم مفهوم للجهول المطلق اذ الحكم
 في المحصول على العنوان الخوان الموجود في الذهن ومعلوم فمفهوم للجهول مطلق فال موضوع معلوم الحكم بالا اعتبارا باعتبار
 موارد الحق فانما تقيده وكل حكم ثابت لا لافرا ثاب لا لطبيعية اجملة فالجهول المطلق ثابتة لا لطبيعية باعتماد موارد تصفها

فواور وعليه لا ان الموضوع بالامتناع لما كان مضمومات موضوعات هذه اقتضايها باعتبار الاتحاد والاطباق
على الامر فينبغي ان يكون موجوده بهذا الاعتبار ولا يعني وجود نفس للمضمومات حيث هي فان البديهة حاكمة بان المضمومات
حقيقه يجب وجوده في الايراد في غاية اشد الحاجة والدقة اذ ثبتت بالذات الافراد وثبتت شي شي انما يستلزم ثبوت اثبت له
والا يعني ثبوت عنوان الميثاق في الاشكال كما كان في القصر الظاهر الميراث الحكم في المحسنة ليس على العنوان مطلقا بل عليه
من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحثية وثانيا ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات كما في الافراد
محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض في كل محمول مطلق من جميع الوجوه يمنع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
بالعرض وثالثا انه من المعلوم كضرورة ان استبعاد ثبوت الثبوت لم في نظر الثبوت ثبوتها بالثبوت نفس الامر لا الحكاية بالثبوت
والحكم على شيء في ذات الطبيعة باي اعتبار كان بالمجردة ليس بالوسطه التصان افرادا بل في نفس الامر والوسطه في الثبوت
او الوسطه في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المضموم متصفه بالمجولية اولاد بالذات ثم يصف الطبيعة حيث الاتحاد
ثانيا وبالعرض ما كان الاشكال في مثال هذه اقتضايها الا ان صحتها محسنة يستلزم ثبوت المجولية المطلقة اولاد بالذات
موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن في ما قبل ان الافراد لهما اعتباران الاول اعتبار نفسها باعتبار وجودها
بوجود الطبيعة بالعرض وهي حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجولية مطلقة بنفسها ولا يعني لصدة
هذا الوجود والعرضي فيفسد ان يكتفى على هذا ان يقال لبد صدق الموجهة من وجود الميثاق له بالذات والاثبات بالذات
وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض صدق الموجهة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغو الاطال تحته
على انكم قد عرفت نافية الثاني ان هذه القضية وان كانت موجهة لكنها تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السبب
وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضية غير بديهية واصلها
ما هو متصور معلوم لو صدق عليه المجهول المطلق لا يمنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضا حسب الافق الميراث في على المثال
ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتمامه ان لا وجود للموضوع فجعلها غير بديهية كانه تسليم لا يراد الرابع ان هذه القضية
وان كانت موجهة بحسب الحكاية لكنها سائلة بحسب الحكم عنها لانها حاكية عن بطلان موارد التحقيق فلا تقتضي الاثبات العنوان
في الذمير ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت الميثاق له اذ لا ثبت له هناك في نفس الامر والحق ان معنى كون القضية
بحسب الحكاية وسائلة بحسب الحكم عنها لا ان القضية الموجهة حاكية عن موضوع يكون متصفا بما يحتمل الاستدعاء صدق
وجود الموضوع والقضية لسالة حاكية عن سلب محض لا لا يستلزم صدقها وجوده فكل محمول مطلق يمنع عليه الحكم ان كانت حجة
بحسب الحكاية كان الحكم عنها ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفه بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود
بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجهة والا كذبت ان كانت سائلة كانت
حاكية عن سلب محض فلا يستلزم صدقها وجود الموضوع فليكن كونه سائلة بحسب الحكم عنه على تقدير كونهها موجهة بحسب الحكاية

ومنها ان انقضاء هذه الحقيقة عني قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم غير متصور اذ الخصوصية لاه فيها من ان يكون
 مرة للملاحظة الافراد وصير جعل العنوان مرة لتغيير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحيث بان التقدير
 صدق العنوان بالفعل وبالامكان جعله مرة للملاحظة الافراد حال الحكم وهذه الحقيقة مشتركة عامة او عرقية عامة
 ان يصح عليه العنوان بالفعل وبالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او اهما نادما كونه مجهولا مطلقا
 واورد عليه انه لا يقطع عرق لتقليط اذ لو قرر شيئا بان قولنا كل مجهول مطلق والمادة يمتنع عليه الحكم كما وكل مجهول
 مطلق من كل احد يمتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يمتنع في الجواب بعد صدق العنوان بالفعل وبالامكان قال المصنف
 شرح اطلاق هذا التقرير وادفع جميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب باسم المادة يشبه ان المجهول المطلق
 واما معلوم بالذات مجهول مطلق بالفرض وجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته باننا اذا قلنا كل مجهول مطلق
 يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مضمون هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كل اجابى
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً وذلك الافراد هي ذات المجهول المطلق واما فوجب ان يكون في اية معلومة باعتبار اتصافها بصفة
 المجهولية المذكورة وهذا المفهوم واذ كان في اية معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا واما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
 حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
 المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وبتنا مع ان المعلومية تقتضي
 صحة الحكم واثبات قلت هي ان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلوماتية بل بصفة المجهولية فان خصه
 ان مفهوم المجهول المطلق واما على العقل ان يجعله ملحوظا بالذات ان يجعله مرة للملاحظة الجزئية كما في سائر المفردات الكلية
 واذ جعله مرة لا يلاحظها حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو متناهي الحكم عليها فيحكم عليها بذلك المتناهي لها معلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلوماتية بل تحتاج في كونها
 ملحوظة من طرفة البصيرة الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك باعتبار معلوميتها حكم
 الحكم لا بامتناعه اجمالا ان الحكم على الافراد قد توجه للعقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فلم يكن
 مجهولا مطلقا بحسب الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المتخصص انه لا يحيل هذه الحقيقة بتدريج صحتها الى ان
 ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يمكن في الحقيقة الموجبة لصدور
 صدق العنوان بحسب الفرض بالجملة الحكم في هذه الحقيقة بثبوت المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير
 اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا ان يمتنع عليه بحسب الفرض الامر يقرب من مجهول
 مطلقا ولا يضر على تقدير جعل المفهوم مرة للملاحظة الافراد تغيير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افراد لهذا المفهوم قائل

وقد عرضتها على اوكيا وعرضها فلم يأت احد بما يعتقد بهي الحق بان شي بانجزر الا اسم قوله اذ والشيء الحق انما هو
 الاعاظم انه حق ان راو يطلق انتفاء الشيء وعدم التحقق لعدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان راو يفتاده بعد الوجوه كون
 الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لا تحقا وانما يجب الادراك الحوادث فمن الجائز ان يكون الادراك في حق
 الحوادث والاداعي عدما لا محالة فلا يجب السابق على ما هو متعارف ولو يكون كذلك متعارفا سابقا لما هو متعارف له وكذا

قوله فلم يأت قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم الجحول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة مستند ان
 الطفل في مبدأ الولادة انما يذكر صورة الابل الم لا غير ذلك من الخبريات كما لا يخفى انتهت تحت تعليل ان هذا المنع ليس
 اذ حصول مفهوم الجحول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة يمكن عقلا ولا يلزم المحال من غير المكن ايضا فلا يلزم الاستحالة الا ان
 وجود مرتبة العقل لا ينافي لا في حصول مفهوم اول الامر في نفس مع انه لو لم يحصل مفهوم الجحول المطلق محال عقلا في ابتداء
 فلا يندفع به الاشكال ايضا كما عرفت ومنهم جابوا بان الشيء انما يتغير بمعلوما يحصل وجه وجوبه لو لم يكن ذلك الوجه متافيا للمعلومة
 اذ ما يكون متافيا للمعلومة كيف كان مبدأ الاشياء لان الاشياء لا تحصل مطلقا مفهوم الجحول المطلق حتى يكون عليه وجه من وجهه كما لا يلزم
 من حصول في الوجه النفس الاشياء في تلك الاشياء كونه متافيا للمعلومة ورواها سميها ما يكون حاصلا بنفسه او لوجه من وجوه
 معلوما ونقيضه محال مطلقا ولا شك في توافقه في مفهومين يلزم لهما معا بالبيان المذكور ايضا القول بكون مفهوم الجحول المطلق
 وجها متافيا للمعلومة توان المتنافيين في الحق في الجواب قال بعض المحققين قد ينسج بها صلا اذ ان يريد الجحول المطلق الذي
 فرض حصول مفهوم الجحول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومة انما ازلت بهذا الوجه حين حصوله في العقل لا يلزم
 ان بان صدقه وزمان حصول واحد من يجوز ان يكون نهان سابقا عليه ان يريد الجحول المطلق انما فلا يحصل له اصلا اذ لا يصدق
 على شيء انه جحول مطلق انما يعني انه لا يمكن تعليل العلم بوجوه في زمان ضرورة ان كل شيء يتعلق بالعلم ولو بوجوه زمان ان لم يدركه
 المطلق زمان حصوله لم يصدق عند ان لا مضمون في وقت حصول الجحول المطلق المقتضى زمان حصوله ليس حصول الجحول المطلق المقتضى زمان
 حصول المقتضى زمان حصول المطلق الجحول المطلق الا علم وجه كل شيء او كل شيء يصدق عليه انه جحول في مرتبة العقل الهيولاني مثلا
 فعند حصول العلم المضمون يكون الاشياء كلها معلومة فلا يصدق المقتضى على شيء فلا يكون ان الشيء فلا يكون متعلقا بالوجه لا يلزم
 قوله انما بعض الاعاظم آه حاصل ما اذا بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
 لا تحقا كونه عدما سابقا لا ادراك اللاحق زوال الادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو
 عدم له وظاهر ان لعدم السابق للشيء لا يتلزم تحقق ذلك الشيء قبل طرمان لعدم عليه فلا يلزم تعا والادراكات الغير المتنا
 اصلا وان فحصل الزوال لعدم اللاحق فاللزوم لم يكن حلالا لم يقتضيه معنى احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو موجود
 وبالجمله ان لا يرد زوال شيء مطلقا في انتفاءه فاحتمل ان يكون الادراك اللاحق والادراك السابق ان يكون ان
 عدما سابقا فلا يلزم تعا والادراكات غير متناهية وان لم يدرك العلم اللاحق فلا يتلزم تحريف عدم طرمان ان الادراك عدما سابقا لما هو

كما في عدم عدم قديم وحي لا يلزم تناقض الانتفاء آت متحققا لعدم لزوم تحقق الراسل حينئذ قبل تحقق الزوال بخصوص الدليل
يجب تمام التفسير كانه حينئذ يعني احتمال كون الادراك زوالا لا انتفاء سابقا على ما هو متعارف فانه قد قيل قولنا لا ادراك
الذي يعقبه الضمير للدلالة على انتفاء اوله الثاني لا ادراك يقال يعقبه فلان زاجرا على عقبه فالاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك
فالادراك الذي يعقبه الانتفاء ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان كذلك الانتفاء انتفاء الانتفاء والادراك الذي هو سابق عليه
وكان هذا الادراك الذي يعقبه الانتفاء انتفاء اوله وتمام انتفاء اوله شيئا يستلزم تحقق ذلك الشيء والالزام ارتفاع التعقيد
في تحقق الادراك المنتفى السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين في يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين هكذا يستلزم كل ثالث لا يفيصل عليه الراسل في لزوم عادة لعدم انقلاب المثبت الى المنفي لعكس كل هذا الاخير النهاية
وهذه البرهان اما اولها فانه بعض التحقيق قد سره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على نفس من تكون
فاذا لا ادراك ثبوت العقل الهولاني يشهد بخلافه وسمي انتفاء الادراكات الغير المتناهية الغير مبدئية على ثبوت العقل الهولاني
او على حدود النفس امانيا فلانه يستلزم قبله التعقيد في اذ نفس النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
الهولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا في تحقق الادراكات اذ هي ليست اعدام الادراكات السابقة
على تلك الادراكات تلك اعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعداد المتناهية
للاادراكات ثابتة للنفس بعد تدهول النفس مستقدا او التام لا الكسوف فالعلم حقيقة بعد عدمه السابق للادراكات المتخصص بالنفس
المتخصص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا لا ادراك يجوز عند العقل في الاحتمال بغير حاجة لعدم العلم بطريق
مبطل حصر الاحتمالات الدليل فلا بد من تعميم عدمه بالطاري السابق بصفة المذكورة في لا يلزم الادراكات الغير المتناهية
سبيل التوافق فلا يخفى ما فيه اذ نفس ثبوت عدمه السابق لها اذ فرض كونه علما منشأ لا كاشا لا معنى لكونها محيطة لا كاشا
قوله كما في عدم عدم آه قيل العلم الاول مضاف الى العلم الثاني الذي هو موصوف بالقديم مضاف اليه العلم الاول العلم
القديم العلم السابق به العلم الاول مضاف الى العلم اللاحق لا العلم السابق فيكون هذا مستلزام لا يكون العلم اللاحق انتفاء
للعلم السابق لا يكون العلم السابق انتفاء لعدمه السابق وحق انه لا معنى لكون العلم اللاحق انتفاء لعدمه السابق
اذا انتفاء عدمه السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والالزام ارتفاع التعقيد لا يكون العلم السابق انتفاء لعدمه السابق كما لا يخفى
قوله وانتفاء انتفاء الشيء انما ان يريد التحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجودا لا استلزامه
فيما اذا كان الشيء الذي هو انتفاء الانتفاء ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم عدما لا وجودا ونحن فيه كاك فرضا
وان اريد ببقاء ذلك الشيء الذي هو انتفاء الانتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان مجردا او عدما لم يلزم من تحقق وجوده
فلم ترتب عليه قوله في تحقق الادراك المنتفى الا ان يقال ان كان الادراكات بعدية على بعضها اخر منها وغيره في
ادراك وجودي لاحتمال فيكون هذا الادراك الوجودي يعود اذ حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الوجودي

قوله في الحقيقة وهو محال ان لا نقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء وعاودة بحسب مقتضى سبب الانقضاء
الى امر خارج عن سببه يعني الزمان فاذا كان متلازمان كانا وجودا وابتداءا فلو جاز كون الشيء الواحد متلازما في زمان كان الوجود
بمقتضى في زمان آخر كان الوجود عاودة بناء على الوجود الزمان في مغايرة لكونه في الزمان الواحد لا يتغير في سببه بغير انقضاء سببه الى الوجود
الى الاخر في موضع مخالفة لبداهته العقل بوجوب الحوادث من المحدث بخلافه لان مقتضى لذواتها في زمان كونها معدومة فورا
لذواتها حال كونها موجودة وفيه استدلال بانبات الوجوب تارة بانما لا يفرقنا ان يمدد ثم وجد ثم عدم فيصير الوجود معدوم فانيا
لا معدوم فانيا ليس بالمعدوم فهنا ثلثة ادراك الاول المعدوم ثم انتفاء ثم ليس في كل واحد من هذه فاما في زمان معدوم فانيا

منه وانه ان انتفاء الشيء عن وجوده هو مبهنا النفس سلكه وجودا وهو مقتضى بالانتفاء والاضافة اليه بالانتفاء به
فذلك الشيء وكذا يدور ذلك الوجودى عند حصول كل درك هو متغير لاحق له بمراتب شفع وعوده محال لا استحالة عوده وجوده الذي
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وهذا ظاهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره
ان عود الوجود الى سابق بعد انتفائه ليس بالاجابة لعدم لان الادراك السابق عدم واستحيل انما هو عاودة لعدم الوجود الذي
كان موجودا قبل وجوده وانما عاودة الوجود لم تتحقق لان المعدوم السابق يقتضى بلجوق الوجود ثم بانتفاء الوجود المعدوم وتصيب
عدمه بالاحتواء ان كان حقا كما استعرف لكنه غير وارده على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى *
قوله نقض النسخ هذا استدلال على جواز عاودة الوجود اوردوه صاحب المواقف حيث قال لا يمنع وجوده الثاني لذاته
ولا للوازمه الا لم يوجد ابتداء بل كان من قبل المتعديلات التي تقتضى في ذات الشيء اولاد لا يختلف بحسب المنتهى واذا لم يمنع
كان متلازما بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل المود لكونه وجودا معلما بعد طريان عدم خص من الوجود المطلوب لا يلزم
من امكان الابعام امكان الاخص لاسيما امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او
لازمه ولا يمنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف في ذلك الواحد ابتداء وعاودة بحسب مقتضى
ذاته بل بحسب الانقضاء الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان ولكل الاشياء امر واحد لا يختلف ابتداء وعاودة الا بحسب
ذلك الاضافة فاذا كان متلازمان كانا وجودا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور
استندة الى انها لوجودها كون شي واحد محتمل في زمان كونها ابتداء متعدي في زمان آخر كونها عاودة معلما بان
في الزمان الثاني خص من الوجود مطلقا ومغايرة للوجود في الزمان الاول بحسب الانقضاء فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغايرة بجاز الانقلاب من الامتناع لذاتي الى الوجود الذاتي معلما بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلوب ومغايرة للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون في ذلك الاخص مقتضى المطلوب او لم يغايرها وفي مخالفة
لبداهته العقل الى ملة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه في زمان يقتضى وجوده لذاته في زمان آخر فانيا
الذات حيث هي في تصور نفسك وغنا للحوادث عن المحدث بخلافه لان مقتضى لذواتها في زمان كونها معدومة فانيا

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاتية بعينها فيه فيلزم تحلل العدم بين ذاته الواحدة وكل ما بين وجودها المخصوصين بالذات
وجود واحد بعينه لذات واحدة بعينها فبطل تقدير جواز الاعادة وكان أمثلا سابقا على عدمه هو بعينه مسبقا على ذلك
فيكون مقبول نفسه قبلية بالزمان وذلك بخلاف الدوام الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات التي تلزم ان يكون عديم
مسبقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سباقا زمانيا كما ان المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد وغيره
عليه لوجه الاول انه لا يمكن تحلل العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم تصف
في زمان ثالث التحلل انما هو لزمان العدم بين ما في وجوده بعينه وهذا لا يشار اليه شيء بقوله في ذلك قال المحقق
الدواني في شرح تحلل زمان العدم بين ما في وجود شيء واحد بعينه يستلزم تحلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبقا لا يمكن ان يقال انما يلزم تحلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان وجود الوجود
يستلزم اختلاف الذات بداهة الاشياء الواحدة لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود انما هو لكل شيء هو بعينه الخارج عن
غيره سبحانه لا اعتبارا بآلية الوجود الى الماهية ليست بآلية عوارض الذات التي يجوز تبدلها فتتلافى مع خفاها وحدة الذات
اذلا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة الثاني ان اذ لم يجوز
بين الحالين ارض غير مختصص بقار العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال المصنف لمعاصر المحقق الدواني لو كان جهة الشخص ارض مختصة لازمة لما دام انه استقام ان يقال لها وجودا
شخصا جدا لا كالحال في هذه العوارض المشخصة وتمايزان بعارض غير شخص ليس كذلك لان ان تلك العوارض ارض
حالة في الشخص والعرض شخص كما بين في موضعه ان شخص محل العرض واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلاً قد تبدل
وضعه كقيد وملك وماء وادب وهاهنا وفعله ولا يحال فيه فظهر ان يداني كل نشأة شخص احد مقبول بوجوده
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص مع او تبدل عوارضه ولم تبدل وتوجب عليه المحقق رجحان هذا الحكم مادة
او لسأل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم يجوز التميز بالعوارض مع بقا الشخص كالحال فيكون هذا الشخص متميزا به بحسب القيام
من نفسه القبح وبسبب الطغوية عنه بحسب الشبهة فاجاب النسي ذكره بحقيقة مواضعه على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند البع ليدل على ان ذلك اللفظ يلفظ الشخص او الشخص لا يتوجه ذكره الثالث انه لو تم الدليل على ان قائل بقا الشخص
زمانا ولا يلزم تحلل الزمانين بين الشيء نفسه لوجود ذلك الشخص طرفي الزمان واجاب المحقق الدواني ان الذات متميزة في زمان القبا
فلما يلزم تحلل الزمان بين الشيء نفسه بل تحلل بين الشيء باعتبار وقوعه الزمان الاول بعينه باعتبار وقوعه الزمان الثاني لان
بالنسبة الزمان والآخر فذلك الخلق انما هو الزمان بالذات الشيء مع حصوله في الزمانين بالوسيلة لانفس الذات من حيث هي
مستمرة وادور عليه بآلية تقدير الاعادة لا يلزم تقدم شيء على نفسه بآلية جاز اذا تقدم عرض في الزمان في غيره
غير بآلية جاز بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كالتقدم الى نفسه او مجازيا كالتقدم في نفسه

وهو محال فيزيف بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المستحصنة والوقت ليس باجزءه ان يكون الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارج كيف قد كلي اية قد وقع هذا حيث ليس سينا مع احد تلافيه وكان حصر على الخبايا
فقال ان كان الامر على ترغم فلا يلزم مني الجواب اني غير من كان سينا حيث انت ايضا غير من سينا حتى غيرت سينا والى الحق
واعترف ان الوقت ليس من الشخصيات

وفي صفة الاستمرار لا يلزم تقدم شيء على نفسه هلا كان كما كان موجودا في الزمان موجودا في وسط الزمان فلا يلزم تقدم
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان سائر الوقت عين غير موجود في الزمان
بينها وبينها لا يلزم على تقدير الاعادة الا يكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد وجودا الوجودين متقدما ومتاخر وذا لم
يقطع ما يقال للقول ان له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالة بل نقول ان وجود الواحد متقدم متاخر
كما قلتم ان وجود الواحد له زمان متقدم ومتاخر حتى يفرق الحال ان التقدير صيغة الاستمرار وبين صورة تحليل العدم غير محال
قوله وهو محال في جهة الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ حيث انه عاود لا بد له للمبتدأ الوجود
في وقته الاول فليزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان هو كقوله على نفسه بالذات اية يلزم الجمع بين المتعاليين حيث صدق على شيء واحد
زمان جديد مبتدأ معاود وهو لا يبقى الا تبارك المبتدأ والحاد حيث لم يكن معاودا الا حيث كونه مبتدأ او الاستمرار بينهما ضروري
يلزم لهم في الزمان لا لامتناعه بين الوقت ابتداء والوقت المعاد بالملازمة وللا بالوجود فلا من العوارض الا ان كان عاودا له
بعينه بل بالقبلية والبعيدة بان يزل في زمان سابق وذلك زمان التحول فيكون الزمان ان يلزم عاودا كما ذكره ويلزم من
قوله الوقت ليس من الزمان قال المتعلق الدواني رحمه الله من جعل الزمان من الشخصيات وان الزمان وجودا بعد تصالاه
به خلا في شخصه فاذ انقطع اتصاله حيث هو زمان الوجود وتحلل العدم لم يبق الشخص اذ ان الحدوث خلاف شخصه فاما بعده
من الزمان في حفظ ذلك الشخص اتصاله حيث هو زمان الوجود فلا يلزم منه اشتاؤه وانما هو زمان الزمان المتصل المستمر
جوده الى آخر زمان القبالة داخل في شخصه حتى يرد ان الامر مستمر لم يوجد في شيء من انات زمان وجوده مع ان زمانا
في كل ان يفرغ من الزمان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الانات المفروضة فيها داخل في شخصه من الزمان عدم الاعمال
قوله كيف قد كلي اية قال المحقق الدواني رايت في الاصوله التي لها بهمينار عن الشيخ انه قال
بالدليل على بقا الذات في الانسان حتى يتبدل به على التحول فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح
ثم ادور بهمينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما قال الشيخ كيف يجعل السموع مني مع تجزئته كتنزله الذات
قوله فثبت عاود قيل للتلميذ ان يقول لنا انما ابا خشك لانك تقول في هذا الوقت اية كانت تقول اولا
وانا اقول اية كانت تقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول شخصي هذا غير شخصي الاول وهذا هو

فمنها انما فرضنا الاعادة بعينه والله قادر على إيجاد مثله متافعا لمختلفه عنه ايضا مع لا يتميز المعاد عن المتشابه فيتم الا
 بدون الامتياز في وقع باننا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فتمت الدلائل التي نتجت على استحالة عدم وجودهم في مكان
 على استحالة اعادة الوجود لعدم ما في تغيره فخال قولنا قولنا في حمله انه اذا تحقق في انفسه ان كان الالسا بقية ثم انى
 فهذا الافتراض ايضا يكون اذ لا يكون انتفا محض لان الالسا في حقه قائمة بالمعرك فيكون في قوة الموجبة المعولة

لما ذهب اليه لصفوية من جهة الامثال ومنه الاشراج في حاشي شرح هياكل الخبر بان قول الشيخ يتبينه على بقائه الذات
 يدعي اولى من الميراث ان انا وانت جريان لو فرض المتعد وفيها صار كل عين ثم يدعي قول الصنفية قد اخرجهم من قول
 بهمنار بون بعد فان كلامهم ليس في الذات الهويات بل اوصاف غير مستقلة حركت هي صانعة لا بقية وغير مستقلة ولا
 ان ما يتحقق الحكم والعقل والشرع هو التمايز في الذات والهويات كما يقوله بهمنار بون العبدل اوصافها وتوابعها كما يقوله في
 قوله ومنها انما فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع تخصيص متماثلين ابتداء بعد ان كان كرم ثم يلزم عدم التمييز وبما جاءه لا يعلق
 فهذا البحث على قوة عدمه واجاب المصدر الشريف ازمى في حاشي الكليات لشهاب بن زهير المتأخرين من جميع الوجوه
 حيث كان ان كان انما الامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الكلي كما يجزى في عاده في
 عليه انما لا سلم عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين التماثلين المفرقين اي اثنين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الكلي
 مجوز ان لا يكون على تقدير فرض تماثلين ككبيتهما فرق وان فرض احداهما معاد والاخر متشابه فمع فرضها على النحو المذكور على ان
 تحقق الامتياز وعدمه الا في بينهما انما ازم من حيث المشايه على النحو المذكور في محال او من غير الاعادة لانها متعده الاعاء المجزى في عاده
 قوله ودفع باننا منع ان حمله ان عدم التمييز بين المعاد والمتشابه في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان تمايزا بالهوية كيف
 ولو لم تمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم استحالة اذ بالمتب على العقل ما يميز في الواقع قال المصدر الشريف
 في حاشي الكليات المتشابهان التمييز بين الشياطين كمنفس الامر لا ينفك عن التجالف في الماهية او في العوارض الشخصية
 فاذا لم يكن التجالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين ههنا بنسب الامر وقوله لو لم تميزا لم يكونا شيئين
 من باب اخذ المطلوب ببيان نفسه لان الكلام في ان مع تجزى الاعادة الشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما
 ان احدهما معاد والاخر متشابه فيهما انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تماثل الشخص فسلم ان التمييز بين الشياطين في نفس الامر
 لا ينفك عن التجالف في الماهية او في العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
 الشخصية اذ هو فرض امر محال بهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون عينه وبينه امتيازهما في الشخص فالحال
 اللازم على هذا انما يلزم من فرض في المحال لان فرض الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتقاء امتياز في الواقع
 قوله فتمت الدلائل انما تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تماثلها ليست بقاضية على استحالته عدم وجودهم صلا لان عدم
 عن اشتراط الذات والماهية ام انما يشترطها صلا فلا يمكن ان يقال في تجزى العوارض الشخصية لا يلزم من كونها في العدم بعد وجود

كأنه إرادون الوجودان حكم بان العلوم تزايد يومافوما بمعنى تامرلية الايام هو يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
 تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق ثم ائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصدنا في قوله ايضا
 ليؤمرهم بعمل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطبوعات في الشئ الثاني يمكن ان يثبت دليل اخر على ذلك المعنى لان ذلك
 في نفسه يدل عليه كما ذكره في الشئ الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات ما زاد ادراكات في قوة انفسهم فيجب ان تلك
 على هذه الاشياء جميعا وعلى سبيل التعاقب لا على التمييز بل في الزمان الواحد في نفس عين الاول قوله لا يميز ليراد ان المعنى كما كان مقتضى المطبوعات
 اثبات المعنى باطلان في نفسه يستلزم لحد الامرين هو ان يثبت امور غير متناهية فيحتاج الى ترويض في الازل والاحكام
 ابطالها يستلزمه لا يميز وهو محال بدون الترويض فالترديد متعنى عنه

ان منع التلازم بين الحقيقة والسياسة وكذا يميز في تواتر المعنى بالعدم ثبات عدم المحض كذا يميز في نفسيتها وبينها في قوة
 نفسيتها بينهما تفرقا في الحقيقة في وجود الموضوع كما قال بعض المحققين من خروج عن الفطرة الانسانية قال قال
 الابا بارناش قيل هذا لا يدل على عدم ما ذكره الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللوح ازيد من السور
 بان السور في متعاقبة واللوح في جمعة وان اجتماع اللوح لا يصدق الاجتماع السور بان كانت حجة فبما فيها
 وان لم تكن حجة تحقق اتفاقا عاتها واللازم ان تحقق ان تحقق اتفاقا عاتها لم تحقق الادراكات بل فرضت متعقبة فافهم
 قوله كأنه إرادان فيه انه لو كان المراد ما ذكره في الشئ الثاني لكان ينبغي للشراح ان يقول لو كان كل ادراك والاسابقة لم يحصل ملكة
 على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يومافوما يدل على خلافه ان جمع ان تزايد العلوم بصيغة الجمع يابي عن هذه الادراكات
 وقال بعض المحققين قد سرح ان المراد زيادة العلوم المعجزة في سن الكهولة وما خسر في يعرف بالوجدان لو كان الادراك في الادراك
 سابق لما كانت العلوم المعجزة في السن زيادة على السابقة وير عليه ان ظاهر كلام الشراح آية عن التوسيع لا يفيرو لو كان
 مقصوده ذلك كان يكفي ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد والاسابق فلا يجمع في زمان واحد لنفس ادراكات كثيرة
 ان تزايد العلوم يومافوما يدل على خلافه الا ان يقال الامر في احياء بعد وضع المرويين كذا اذا فاستاذنا وقد سرح
 قوله فلا يرد ان يحصل الابدان ليردوم اجتماع النقيضين ثم اذ لا يميز من كون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق
 بقدمه ثم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل لا يميز منه تقدمه ثم تلك الادراكات
 على هذه الادراكات على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التمييز فلا يميز اجتماع النقيضين بخلاف التعاقب الادراكات
 فوقت تحقق الادراكات غير وقت اتفاقها فيوزان يكون الامر الزايل قبل تحقق الادراك الزايل مستحقا وبعد منتفيا فلا يميز
 الاجتماع في وقت واحد وجه المذبح ما ذكره في الشئ الثاني ان المعجزة التي ذكرها صاحب المطبوعات في الشئ الثاني
 يعني ان تلك المعجزة ادراكه دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك والادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة
 التي استعملها صاحب المطبوعات في الشئ الثاني يمكن اقامة دليل اخر على البطلان كون الادراك والادراك السابق عليه

قوله لا يزال واحد الا بطل العقل من الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم ان كل شيء من العلمين حدوثا يستلزم
اجتماع الاتفاقين من العلمين في ان واحد التالي بطل المقدم مثله اما الكماله فلان لو وجد ان شأنا به انه لا يتعلق علم من
الاول وان يتعلق به قبله التفات للنفس قبلية موافقة مع المعية فاذا اجتمع العلمان معلومين متغايرين حدثا في زمان احقق العلمان
اليها قبله في ان واحد اما بطلان الثاني فلما هو من ان النفس لا تطيق ان توجه الى شيئين في ان واحد الاتفاقين متغايرين
وبعد هذا فلو كان الزايل عند العلم بهذا عين الزايل عند العلم بذلك لزم عادة لمعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من ان كماله
للعلم بذلك من الالف والاشياء حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزايل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما بل هذا الاما دعينا الزمرة فيه ان الثابت بالمقدمة المسمومة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم من
الوجود والاستيعان بالمقدمة القائمة بان الزايل لو لم يكن الزوال واحد الله المتعبد على انه لا يصح شيئا وليلا آخر ثم هذا كله
تقديره لا تعليل له بعد قوله يلزم عادة لمعدوم بعينه واما اولها فاصلة كما في بعض النسخ وانه بعض الخصال ايضا
قوله كما ذكر في الشئ الثاني واما منع تلك المقدمة فتحتاج عن مقتضى الشرح لانه لم يمنع الذي هو موزع الشرح نفسه كما
قال الشرح وذلك لان الزايل له علمه لو فرض يتعلق الزوالين بالزايل الواحد فلا يخيل انما ان يجتمعا او اجتماعا لا يسل الا
لان الزوال معنى محددى وحدته وتعدد تابع لوحدة المنسوب اليه تعدده او المنسوب اليه واحد المنسوب اليه كذا لا يسيل
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو الزايل بالزوال الاول فهو غير معقول ويتعلق به بعدة ما نيا فيلزم معدوم
قوله والا بطلان المحصر ان ثبت تعلم ان والشيء عبارة عن فعله انما هو من عنى نزع الشيء بعد تحققه كما مر الشرح والتمهات
في تعدد الرغف الخاص لشيء بل لكل حادث رفعا خاصا من سابق ولا يخفى فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزايل الواحد
عدم بقاء المحصر العقل بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقیضا للزايل ان كان معاله ولا يكون الشيء نقیضا لان
قوله قبلية انما هي قبلية ذاتية مجتمعة مع المعية الزمانية قوله وفيه ان الثابت انما اقول فيلزم الحق الدواني وغيره من الحقيقة
فيصرح ان اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى امر واحد واما واعتبار الامر في زمان واحد ان احد مقتضى فاما الزوال فتفاد
لا تحقيق التفات آخر فاجتماع الاتفاقين من نفس واحدة في ان واحد الى شيئين مجال عند فهم مطلقا سواء كان حدوثا وبقاء
قوله واما اولها فاصلة انما هو هذا هو النظام تقرر الدليل على هذه المسئلة بعد ما تمهدها لو كان الزايل في الاول كغير واحد فلا بد
في نفس الزوال من التفات بالانز حدوث العلمين في ان واحد فلازم التفات لنفس الشيئين في ان واحد فالزوال انما
ان يتعلق به بعدة ما نيا يلزم عادة لمعدوم ان يتعلق به وهو الزايل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بالزوالين الاولين
استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن جا صلاحيين العلم الاول فاما زواحيين العلم الثاني شي لا يتجاوز الزايل
والفرق بين هذا التفسير والتفسير الذي اوردته المصنف قوله والا كان العلم انما يلزم على تقدير المحصر ان اجتماع العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التفسير يلزم توجه النفس الى شيئين لا اجتماع العلمين كونه في ان واحد فافهم قد مر من هذا ظاهر ان

فصحت عندي قائل قوله لما شتر الخرفية شارة الى باقى المباحث المشتقة من ان القوم وان شئتوا لم ينهوا عن
 بسطان عظيم از غايته ما قالوا هو انما نجد من نفسنا اننا اذا قبلنا باذنه الى ادراك شي تعذر في تلك الحالة الاقوال
 ادراك شي آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم وانما لهم عن المنهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
 الخيالي حتى اذ قلنا الانسان ناطق اطلقا عقلنا بمعنوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب والالفاظ
 فاذا قلنا اننا ناطق انسان فاعني المعنوم عند العقل لا ينقلب بخلاف بصورة الخيالية فمنا يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
 على اختصار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل المراد ان
 على خلافه لا يبين الحكم البصر من صور الطرفين بضرورة ان القاضى على شيئين بدران محضرة المقصود عليهما والابحار الحكم على المعنوم
 وليس في كل شيء ايضا اذ تصورنا شي محذرا ليكون العلم باجزائه مفيدة للعلم تمام حقيقة فلو تاحل حصول العلم بكل جزائه وقته لا
 بعد قوله يلزم عادة المعنوم غير موجه اذ يصحح قوله اذا عدا له الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم عادة المعنوم لعدم كماله كما
 قوله فصحت ان لم يظهر وجه الخفا الى الآن بل انما يحدث بعد ذلك امر او قائل في وجه السخافة انه على هذا التقدير
 بيتي كماله واولا عديله فلما كفى سخافة قال الشارح لما شتره قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والالزام توجه كبار
 الى شي غير متناهية معا واذا لم يحجب التوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شي غير كون الزوال الواحد علمائين
 وروبان وسلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم مكان الالتفات
 الى شي غير القديري لا يتاح له وما قوله والالزام فلا يتاح له فيه لابل الايمان بتوجه البارى سبحانه الى شي غير متناهية
 قوله لا يتعين الحكم بمعنى ان الحكم انما يكون ملاحظا عن ملاحظة الطرفين ففي ان ملاحظة المنة قد بلغت النفس
 الطرفين معا كيف لو كفى تصور الطرفين الواحد ان ثم ملاحظة الطرفين الاخرى ان اخر لصح الحكم على المذكور والشي
 واعلم انه قد استدلل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين اولى شيئا في ان احد وجهه اخرى منها
 ان لم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقر ان معنى دلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال لفظا
 الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى مسمع في هذا الحال لفظا ولا عليه بانفتاح محال لفظا اخر الى ذلك
 فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عن الحق الذي في حوشية التي تدر على شرح التجريد ان كل ما سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع
 عن المعنى حتى يسمع اللفظ وتذكر منعه لهذا المعنى اجمالا وتقصيلا ثم يلتفت اليه فينقطع الالتفات اول وجه بعد الالتفات
 وقية ما افاد القائل الخوان في حوشية القديريه انما نجد بالوجدان بداهته ان كثير ما نشاهد شيئا ملتفت اليه
 المشاهدة واما معاني انما لا تفرق بين اللفظين الالتفات اليه باعتبار المشاهدة بل ان الالتفات يتم لازما في بحار محقرة وتتم
 عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان غير انها سمع لفظا زيدا لفتقنا لما مشاهد في ذلك ان ما حصل من وجه الالتفات احدها
 او صورة وجه الالتفاتان او صورتان والفتاتان وعلى التبعدين الاخيرين سيطر ما ذكره على الاول

والقياس المحذرة الواحدة الناتجة فلا بد من حصول المقدمتين ومن جهة القاطعة انفس المقر في مقوله ان المدعى انفس
 المدعى انفس وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان فكيف يمكن ان يكون من معلوماتها معرفة بالقوة بل لا بد من حصولها بالاعتقاد
 ما كانوا وقد اقتضاها بالانفس ففاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فليكن لطف التعرّف بقوله العرفي لكشف الخفاء في قوله انفس
 يلزم انما العقول بتوابع علميتين على معلول شخصي وتختلف المعلول عن العلم التام في القول بان علمه سماع اللفظ العرفي في العلم
 وهو تكملة العلمانية شرط بعد معرفة اخرى حصول المعنى في الذهن والاعتقاد بمعرفة مختصة ومنها ان العلم بامر الله ان يذريه والامر
 انسان فحينئذ يثبت على ان المدرك هو الادرار كمدرك ذلك ونحوه من التاويلات فلا يخطئ بان تلك الامور صلا
 قوله وايضا المقدمه الواحدة الخ فلا يباطل القول من حصوله من قال لا يصح التفات انفس في ان احد الى حكمين وان جاز الاتفا
 في ان احد الى طرفين من حصوله لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا ولا يلزم استحالة النتيجة مع الذهن
 على احد المقدمتين علم المقدمتين مما يستلزم توجه الخصال الجاهل بها الى النتيجة وعلم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه به ابتدائي الى النتيجة
 الملاحظة تفصيلا وتوجه الى نتيجة في ان ثم توجه الى قضية وسبب اخرى في ان اخر مع بقائه تلك الملاحظة الاولى فوجاز
 وعمره فليس بان المدعى عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى ابدائي فقه فقه ملاحظة السبب ابدائي في ان افادات
 قد مر في الشرح في تنوير ان هذا هو حصول الجاهل في احد انما هو جازا تفصيلا فلا اتفاق هناك الا اني واحصل قلت ان المقدمتين
 حصلت من تمامها على نسبتها التامة فكيف فلا مجال لان الحكاية بنسبة تفصيل الا اذا تعلق الامر بتفصيل وان حصلت من دون تمامها
 بنسبة الحكاية فالتقدمتان من خطا فخرج مسلك المفروقات لتصلحان لتعلق المقدمتين بها فلهذا لم لا يعيد المراد من المقدمتين في قوله
 قوله ومن جهة القاطعة الخ فيه ان قياس الوجوب جازم والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
 قياس مع الفارق وكذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بقياس مع الفارق في قوله انفس
 او شيئا من ما يتبع ما دام لتعلق البدن كماله عليه كلام شيخ في التعليل فاحث قال ليس انفسا وهي هم البدن فتعلق الاشياء وقوله
 قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال ان فاضل الخوانساري في جوابي الى الحاشية العقديّة لو لم يكن لتوجه نفس
 الى شيئين في ان احد لما امكن الحكم بين الطرفين اذ لا بد في الحكم من الاتفاق اتي الى الحكم عليه المحكوم
 على حدة بباطنه والاتفاقات السابغة غير كاف والابحار الحكم على الامور النفسية المنجول عنها وجودها من دون الاتفاق
 مما لا يجدي صلاحا ثم قال هذا الحكم اما من الاغلاط المشهورة او له ما يدل قال في الشرح وقد بينت تارة الخ في هذا الموضع
 اذا القول بعدم ترقى النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلما الاسلام بل من متفقون
 على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقة الابدان اذ اهل السعادة والصلح يحصل لهم في الدار الآخرة
 لذات النعيم اما لذات عقلية فقط اولد حسيّة اليقظة وارباب الشقاوة يتألمون بالام الحكيمة اما حسيّة او عقلية
 وهذا القدر ما لم ينكره احد من المسلمين والمشائين في الاشرافيين فمنع كون علم النفوس غير واقعة عند غيرهم

فان الشيخ الاكبر قد جعل على ثبوت الترتي بعد الموت يظهر من الظاهر ان المشروبات غير واقعة وهي ليست الادراكات
قوله في الاشياء الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وقاية وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بان
اراد بقوله بحسب ما في قولنا انهم امكن ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدئية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن عدم لاحاق الامور به لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان
كل واحد منها في ذلك ان على سبيل البدئية ولم يدركه كما في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدئية يمكن كذلك
ستحق للمور غير متناهية على وجه البدئية فيما قبله ممكن حينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل يمكن ان
واحد كل زول من كائين كناية لانه يصح ان يكون في الامور والاثاث غير متناهية ممكنة على وجه البدئية آن بعد ذلك

فقال الشيخ لما قرأه هذا لا يتبادر على محله اذ عرض بعض ابيته لكشف الشهود ان النفس قطع تعلقها عن البدن ليس يرتفع
في العلوم المتعلقة بالعبادة والنفوس والنجاة بل انما يتبادر الى عاقل ما اكتسب من اشياء الاخرى من علم النفس لا يتبادر بقطع تعلق
قوله فان الشيخ الاكبر قال الشيخ الاكبر في انفسه فان انكشف الخطأ فكشف الحق لكل احد مستقبه وقد ينكشف
بجلائته متقد في الحكم وهو قوله وبما الحكم من الله ما لم يكونوا يحسبون فالكفراني الحكم كالمترى في يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في اعاصي افادات على غير توبة فاذا مات كان مرحوما عند الله قد سبق له عناية بانه لا يعاقب جدا لله سبحانه عفو رحيم فبالله
من الله ما لم يكن يستب انتمى اى انكشف الخطأ عن البصائر والابصار فكشف الحق لكل احد مستقبه واما الحكم فقد
ينكشف بجلائه متقد كما ينكشف للمعتبر الذي يعتقد ان اعاصي افادات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من مات
كأن جمه الحق وعفاه عنه للنعمة السابقة في جهه الا بانه لا يعاقب فكشف خلاف اعتقده في حكم الله وكذا من اعتقد
انه من الناجين عاقبه الحق وجعله من الهالكين لما قضى عليه اذ لا فقد فكشف خلاف معتقده وشهد بالآية وبما الحكم
من الله ما لم يكونوا يحسبون كذا في انفسه فان قلت قوله عليه السلام والصلوة افادات ابن آدم قطع عمله
على عدم الترتي قلت هذا لا يدل على عدم الترتي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل بغير مستند اليه ان سلم
غلايد الامان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل مما لا يتوقف عليها مما قبلت العناية الالهية
على حصولها بل العمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء ايض من مراتب الترتي كذا اذا واف بعض الكلام
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك لما لو كان الغرض
اثبات غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكا او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالادراك صفات اخرى
غير الادراك على تقدير كون الادراك والادراك اخر فالمن ساقط عن اصله الا لا ينبغي لزوم تحقق ادراك غير متناهية في النفس كما لا
سابقا ذلك الادراك كما ليست انتفاها مخفية بل انتفاها ثبتت لما عرفت ان السالكين لا يلزم السالكين عند وجود الموضوع
قوله ولم يدرك هذا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يدرك الى قوله وسح كالمسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل

لنعم لو تصدى بهذه الغاية لمنع المنع الاول كان حسن كما ينبغي قوله اعلم ان الاعداد انما هي في الحقيقة المقصود منه دفع ما يترأى
وروده انما توجيه العلم سواء كان عبارة عن الال مراد الا حصر عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيها اذا الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لا العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستقنا
ان يكون التام الى لازما للمقدّم خصو انقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع الشارح المقدم خصو فاستجاب الدليل الذي ورد على عبارة
الاستقنا في المطلوب توجيه المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله بمعنى انها اخصيه للمورد فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى النهاية

ان امکان تحقيق الزوائد الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزاكنات بدلا لاجتماعها اذ قوة الشيء كقوة
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان كان تحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
ستحقق الزاكنات قبله بالفعل فمال الثاني قوله بل في امکان مراد الحزم ويرد عليه لا ان هذا انما يتم كونها في الزاكنات
للعلم المتعددة وقدرتين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزاكنات عند العلم بهذا غير الزاكنات عند العلم بذلك فامكان امر واحد
كل ان من غير ان يكون في الال لا يبروز اليه فضلا عن الزوائد الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك والصفة اخرى عن انفس فلنعم ان تتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك له والصفة واحدة فام
قوله نعم لو تصدى انما يعني لو تصدى بحسب بذلك الجواب منع المنع الاول كان حسن وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراكا او غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع المتعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في ان واحد فيجب ان تتحقق الامور الغير المتناهية
بينها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزيف بما زيفه الحشوي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه محصلا ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناهية كسواء كان الادراك عبارة عن
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محذور من لزوم لصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزاكنات فظهر
ان الاحتمال لم يلزم من كون الادراك والاحتياج بحكم بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
بموقفيض المدعى اعني كون الادراك والاحتياج بطلان نقضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يطل نقض المد
اعني كون الادراك والاطل المدعى اليه اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما يلزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل ان
كون الادراك والا وهو توجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ادراكا كونها في قوتنا من الادراكات غير متناهية بمعنى التقف عند
حد كما وقع عن المص غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
قوله الغير المتناهية بل اخص لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها حيث هي ولا يلزم من تحقق العلم الانفي ضمن الافراد عدم
ارادته الا اخصها لانه فرق بين اداة مفهوم بين حقيقة فيجزان بلا حظ مفهوم العام ويراد حيث مجموع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم المحيد ان بلا التفات الى شي من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد وقع

قوله في الحاشية وبما على تقدير قدمها الزم لا يجوز ان يكون وجود العقل السوي في شخص ما سبق قولنا بالاول
اذ انزع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله قد تم تناهيا قبل معناه فعدم تناهيا المعنى الثاني
ايضا يمكن لعدم تناهيا قبل الامور المتناهية في الحوادث اليومية ولا يجد ان يقال الامور الموجودة في قوله وان كان من الامور
الموجودة بالفعل وح لا يتصور الا عدم تناهيا المعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يسترجع حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
للمرعاة البينة بينها وبين الامور المتناهية الاعتبارية قوله واثبت في الاول الحاشية فينبغي على عدم بقية المثال على المثال
اذ عدم تناهيا المعنى الثاني والا فلا يقع وتمثيل النفس المتناهية في الجبري قوله لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد ولا افراد عشرة رجال وعشرة
قوله لم لا يجوز انه فيه ان هذا مع كونه مصداقاً للمبدأ في مخالف لما صرح القائلون بتقديم النفس فاتهم قالوا بمرتبته العقل السوي

وكون النفس خالية عارية عن العلم ثم المعار في ابتداء العظرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل السوي في
على تقدير قدم النفس البصر فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناه الا بحسب ما لا يتفق عنده اذ لا يمكن ان يتصور النفس امور
غير متناهية في ان احد اوزان متناهية فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانبها لما صرح
محدو بيان الحدود وان العقل السوي لا في فلا يحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم ان خصا غير المتناهية في الجبر
قوله للمرعاة البينة انهم جوابا ورد انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امور متناهية لبقاء احتمال ان يكون الجبر
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور المتناهية غير موجودة الا بعد النزاع فوجودها تابع للنزاع المتنازع واما
المتعاقبة فيقطع النزاع يكون متناهيها مثلا الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع وانما المتعاقبة
والتجدد فيها باعتبار الوجوه الزمانية التي تتجلى في الصور باقيل المتصور منها بيان الواقع للامور بالاطلاق في الاشياء في الامور
العينية فيتمتع الى بطلان الشئ الثاني في الاشياء اوله ان نفسا بينة بقوله واثبت بطلان الحاشية الاعداد واثبتا متناهية او غير متناهية
متعاقبة لتعيين انزعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق في العلم ان المناظرين الكلام قد وجهوا هذه الحاشية
بوجوده غير وجهه ليس منها قابلا للتحويل بل من اجل ذكره واني حل هذه الحاشية خال عن الحصول والتحصيل وخرق ذكره اذ لا ما
من الاشياء العلم في حل المقام ثم نبه على ما عرض له من الجواب والاطمين في توجيه انهم يقولون كل في اشكر النوع عبارة عن
الذي يكون عارضا لنفسه محمولا على نفسه الاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون في فرد غير منضم متصفا بغيره حتى
يتحقق في كل النوع فيه مرتبة على الحقيقة فيكون محمولا بالمواطاة وقرره على انه صفة فيكون مجموع الاشياء اشتقاق كل وجودا
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه بكل الذي يكون محمولا على نفسه بالاجمال العرضي المواطاني
كما ان محمول عليه بالكل والكل في المصنوع ما ضاهاها ايضاً في كل الكليات المتكررة الانواع اذ عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد على متكرر النوع بمعنى الثاني وكل على متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبير فيجب بيانه ان شاء الله

اذ انكى لما يصدق على واحد من افراد يصدق على كثيرين يصح انها في اليها ايضا لكن في عشرة رجال باعتبار
اجزاء واحدا فمضى عشرة رجال عشرة اعداد عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات جان فبالعشرة اذا احسنه
من حيث يصدق على عشرة رجال وعشرة بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث اضافية اليه في تغيير
لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلهذا ان يكون افراد عشرة مثلا ما يتكرر في عاى يصدق على
فروض منه موجودات اشارة على انه عين حقيقة وتارة على انه وصف بعارض كما في حاشية الحاشية فافهم فانه قد بين

واما الصغرى فاجوبه بالاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيان
ان العدد مركب من الاحاد والاشكال كما تحقق والواحد تكرر النوع فانه كما يعرض لساير الاشياء لكل فرد في الاشياء
لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احدى فلو احدى الذي تعرض به مثلا واحد وهكذا الواحد الذي تعرض به الواحد
العارض احدى هكذا واذا كان الواحد تكرر النوع كان العدد تكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة العشرة احدى فتكون تلك العشرة معروضة العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيجعل العشرة على عشرة حملا عليها كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة لثلاثة
وبهذا الكلام في غير ما من الاعداد بقوله عشرة عشرة معناه عشرة احدى عشرة والا لم يصح انها عشرة الى عشرة فان ميزان
لا تكون الاجماع كما ثبت في علم النحو لها في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات ثمانية ان كل نوع من العدد يعرض
من افراد بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من اعداد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض عن العشرة
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من اعداد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة عشرات
فيكون العشرات معروضة بعشرة ويكون بلونها المائة ولك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معروضة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من اعداد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
هكذا الى ما لا نهاية له وهذا العرض الضيق يتلوه ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقول
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة احدى عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من اعداد العشرة التي تلك العشرة معروضة
قوله اذ انكى كما تصدقتم اقول لا يخفى على اهل العلم ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في ثبات كون العدد تكرر النوع أصلا
او كل كلى سواء كان تكرر النوع أم لا كما يصدق على واحد من افراد كذا يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد
كما يعرض لاشياء التي هي غير العدد من الاشياء كك يعرض لعدد والاحاد التي تكرر منها العدد حتى ثبت به كونه متكرر النوع
قوله اذ اخذت من حيث اضافية الخ اقول انت تعلم ما فيه والافان الكلام يدل ان صدق العشرة مثلا على احد عشر متكرر
اخذ من الاشياء التي هي غير العدد من الاشياء كما يعرض لعدد والاحاد التي تكرر منها العدد حتى ثبت به كونه متكرر النوع
عشرة مثلا مركبة من الاحاد وكان كل واحد من اعداد الواحد كانه تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لواحد من اعداد العشرة

قوله في الحاشية كل تكرر نوعه في نوعه الاضافي بل انعم منه حيث لا يتجاوز الذات لان كل تكرر جنسها كان عاليا فمجرد
 امر اعتباري كدليل المذكور جنسا ما تكرر عرضية بان تحقق في افراده فترتب بان يحمل عليها سواها وعده بان يحمل عليها
 كما جرد على تقدير عرضية للموجودة الخارجية فانه يجوز ان يكون امر عينيا مجازا للاختلاف في افراده فمجرد قوله فيما وارتاده
 عارضا اني بعد اضافته الى ذلك الفرعي يصير حصة خارجية عنه فانه لا يكون عين حقيقة فيما اعتبارا اخذه من حيث هو فالذات
 والعرضية باعتبارين لا عابته فيه كوجوده مثلا فان الوجود من حيث هو عين حقيقة ومن حيث اضافته اليه في وجوده وجود
 خارج عنه وعارض له فخرج هذه الافادة عن كل اضافته الى زيد اخذت فيه فافهم قوله فيما كالقدر فانه لو وجدته لا يثبت

لهذه الحشرة ولا توقف لهذا العوض على اخذها حيث الاضافة كما لا يخفى وانما ما ينبغي فلانه لا يلزم من اضافته العدد الى غيره
 الاكمل على غيره الا بالاشتقاق حلا عرضيا ولا اكمل عليه حلا عرضيا بالموافاة بل ان يحمل على غيره حلا عرضيا بالموافاة قطعا لا اتحاد
 مع المميز وجودا ولذا لا يجعل صفة لميزو كما يقال جلد رجال عشرة كما يقال جلد عشرة رجال فيجعل خبرا عن مميز كما يقال الرجال
 عشرة فاذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرف من سائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد الحرة وقله حلا عرضيا كما انه لعرضية
 سائر الاشياء تحمل عليها حلا عرضيا واو حمل كل شيء على نفسه كالحمل الاول ضروري فحمل العدد على نفسه كالحمل الاول ضروري للحاجة
 فالعدد يحمل على نفسه بخلاف الحمل هو اضافة الاول الى الثاني والحمل الثاني الى الاول كالحمل العرضي كحمل على سائر الاشياء لم عرضية فيكون
 متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حلا عرضيا بالاشتقاق بل صرح ببيان في بعض كتبه فقال في تخطيط
 قوله في نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح ببيان في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
 نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون المتكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمجشي قد اخذ
 بهذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواظف ولم تغفل ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
 قوله لان كل تكرر جنسها هو كذا الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال على ان لو فرض حقيقة مجريه الاشياء
 واما احتمال متكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواظف
 قوله كالموجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء فرد المفهوم الموجود والاشياء معروض عند المصور
 الحقيقي وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الاشياء عرضي وادق عليه هذا الكلي الاشياء الخ الوجود كذا فيصدق افراده في الوجود
 الخاصة بخلاف الفصل الاول الفصل الثاني والاشياء فيصدق الاشياء في الوجود كذا فيصدق افراده في الوجود كذا فيصدق افراده في الوجود
 في حواشي شرح المواظف هذه الفصول منقطة لتحقيق ان الوجود بهذا الوجود كان عرضيا للموجود الخاص كان الوجود عرضيا للموجود الخاص
 عرضية المبدأ للمبدء عرضية المستثنى لا يتحقق فرق بين معنى الوجود على مفهوم الموجود الخاص من جهة على الفصل
 مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان ادان سببية الوجود للموجود الخاص من سببية الوجود للموجود الخاص من سببية الوجود للموجود الخاص
 بالزم ما ذكره عرضية المبدأ للمبدء عرضية المستثنى لا يتحقق فرق بين معنى الوجود على مفهوم الموجود الخاص من جهة على الفصل

فان حدوثه يجب وثب موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امر اعتباريا بل
موجودا الخارج فيتعين بان كان فيه كونه ما يتكرر نوعه ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتعين بان كان فيه كونه ما يتكرر
فيعلم ان الامكان العينية قوله ولا مركب الا واحد يدل عليه عبارة خلاصة احسا ايضا حيث قال في الحق انه امر الواحد
بعد ذلك فان كان منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا اتحاد مع الاعداد والوجود كاتحاد اشتقاق مع موصوفاتها والتباين
بين المقولات في ان صدق احدها بالعرض على ما يقيد عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاكابر والوجدان سواء اعتبر فيها الجزاء
او لا ليست هذه الصفة في غير المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ او اشتقاق معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث اراد
بوجوده في الاشياء وجوده لنفس الامر بنشأ انما هما وهى الاعداد والاشياء
مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله في بيته
او لم يبادر منه نفى مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص معنى ضد قديم على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يتحقق
قوله فان وجد الخ لا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور انشكاك موصوفها عنها فلو كانت سبوتية بالعدم لكان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في البواقي وذلك لا يوجب فردا من الحدوث لحدوث والا لكان
قديما فالموصوف اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالفساد
واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعيين
فانه لو وجد لكان له تعيين اخر وباجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التشر المستحيل
قوله وذلك لان الامكان الخ يعني ان الامكان العارض اليه موجودا في الخارج لوجوده بغير الامكان الاول
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة العررض على مرتبة العارض فالعرض العارض غير العررض والعرض العارض
متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهي فلو كان
الكلي التكر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة او بعضها مقدم لمصروفه
وبعضها موخر بالعارضية فيلزم التشر المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودة في الخارج
لان التشر في الذميات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزعم التشر في غير النسخاء او غفائة
ما يلزم تسلسل المقولات على الواحد وهى متحدة وجودا يقال ان كل عرضي فلابد من قيام مبدأ اجداد كل محمول
قوله والتباين بين المقولات الخ يرفع لما قيل ان العدد كيف يكون مجموع الاما الموصوفة على ضرورة انه قديم لا عرضي لانها محمول
قوله او اشتقاق اعتباري اما على اى الوجهين او على اى الشارح فلان الشيء معنى اخر من العقل عن الموصوف لكونه الوصف

قوله في الحاشية وسند لما عليه بان الخ وباديكم تصور العشرة مع اخذ عدد الذي تحتها قوله فيها فيلزم الرجوع بلا مرجح
اي في حكم العقل تركها مثلث وثلاثة لاسر بنه وتبين ان العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما فلا بد من مرجح احدهما للعقود
عنده فلا بد ان تقوم حقيقة شيء بامردون امر الاحتياج الى مرجح ضرورة ان العقل لا يتحمل بين الذات ذاتياتها لان المرجح انما لابد منه
لحكم العقل فتقوم بامردون غير لا بقومته في الواقع وروبان الوحدة ايضا ليست من تلك الاعداد وانما احتمال لا يوجب الادوية

والستة والاربعة ونحوها واحدا والواحد والاثنا عشر والاحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
او يحصل الجميع انها امر آحاد عشرة لكن لما كان في جميع الاحاد صعبا على التحصيل بصر الى مجموعاتها لا الى اقسامها كما ذكره كذا
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تبين ان الستة الخ اعلم ان في كل مرة واحد يمكن ان يكون اشارة الى شأين احدهما ان حصول الستة
من الحد ليس متوسط صغيرتها او لا عشرين ثم صيرتها ستا ولا اربعة تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العديدين فيقسم
كل منهما الى الوحدة بل التركيب لا يتحمل اليها وقد وثاينها ان الاحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم
على بعض الاخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد واحد وجوب يجب ان التقدم من الترتيب تبين في المذكور ولو لا
العبارة عن ذلك مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يترك على التماثل كما قال المصدر الشريف في حواشي الكميات
قوله وبان يمكن تصور العشرة الخ بامردون قبل التوضيح في مثال جزئي يحصل الاستدلال ان تصور كل عدد مع لفظة عما عداه من
الاعداد كما قال العشرة مثلا ان تصورت حدتها من غير تصور خصوصيات الاعداد والندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يلزم
شي من الاعداد داخل في حقيقتها واور عليه لا بادية على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد والاقل واستلزام عدم الاقل للعدد
الاكثر فينبطل اصل الدليل وجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انزع العدد والاقل عدم صحة انزع الاقل يستلزم عدم
صحة انزع الاكثر وهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انزاعه لعدم وجود منشأه فحين
زوال الامر من مثله عند حصول الادراكين يزول الشئان بمعنى انه لا يكون صحة انزاعه منشأه فيصح الانزع فينتفي العشرة
التي كانت صحة انزع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الاترى انما كثيرا ما تصور الماهيات المركبة وتقبل عن اجزائها وقوماتها وهذا لا يدل على تركها
وما قيل ان العدد امر انزاعي وكذا الانزع امر ليس الا حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم انزع
بلا مرجح آه اورد عليه في وجود الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية
العدد ان تقوم حقيقة شيء بامردون امر الاحتياج الى المرجح ضرورة ان العقل لا يتحمل بين الذات ذاتياتها فيكون
بينها نسبة الضرورة وفعر عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية العدد وبطلان ما بهية الوجود للماهية كما هو واجب
الشيخ الاخير من تعجب حيث قال بما محضه لو كان وجود الممكن عين ما بهية كان محمولا عليه فلا ذاتيات فيكون محل عدم
عليه مستملا لذاته فيلزم ان يكون الكمالات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

اجماع لا تمنع تحلل الجبل بين الذات الذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التفريق يخفف جدا اذا لم يكن من
 حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل لعدم مستغنا ويلزم كون الذات المركبة
 لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتقاء مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررا ولا تقررا لبيان
 اليها غير تقررا بغير مصداق الوجود فيصيح الحمل حين ارتقاء تقررا بغير مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية
 ترجح تقررا ولا تقررا من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري نظر
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالا مزيد عليه تذكر
 ونخرج الى ما كنا فيه فبقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في عرضي شرح المواضع بان المراد بالوحدانية تركب احد من
 بعض الاعداد دون البعض ولو لم يكن عند العقل بلزوم التجميع بلا مرجح واما الثاني عن الذاتي لزمها كالتحليل انما اشار اليه
 بقوله ابي في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب التسمية مثلا من الاعداد احتمالية في حكم العقل لا في الواقع واما
 هو هذا اذا ذكر ان تفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ لما ان هذا وقوعه
 مثلا بثلاثة وثلاثين واثنتين حكيم مع امكان رجحان بينهما في نظر العقل كالتسوية الى الوحدات منها حكم محض والوحدانية
 حكم العقل لا يتحقق امكان الغير ومع امكان الغير الحكم بحال الثاني المعارضة وتقرير بان العدد ليس يؤول من الوحدات فان
 تقوم منها بالبرهان من تقوم من الاعداد فيلزم التجميع بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجديد بان
 التقويم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق القدوسي في الحاشية القديمة تتمته فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ايجاب مرجح الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحقق فيما قبل بقوله فانه
 تصور العشرة اتم ثم قال اذ ان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها راجحة لبعضها البعض
 بالجزئية وان الجزئية غير المرجح لم يتم لان رجحان صدق المعلوم على بعض الاعداد لا يفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
 ونحصل انه لو كان يحصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد لا يغير
 يكون التركيب منها الا انها جزئية العدد وجزءها جزئية فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد لغيره وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم نفى الجزئية عن غير اعداد القول بالتشكيك لا يصدق على الرجحان والمرجح معا واذا لم يصدق الجزئية على الاعداد
 والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بحجرك ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع سر الثاني ان
 الاول علم انه قد ثبت بعض الكابر قد مرر لتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات انا باختلاف الذاتيات
 لكن التسمية ان دخول الاعداد المختلفة ذاتا مارة مارة تلك الماهية الواحدة تتحليل قطعا الثالثة ان دخول الوحدة
 مع بقاء واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر ريات الاعداد احتمالية فتصو العشرة بدون حصيل
 بيانات الاثنى عشر فتصو العشرة بدون الوحدات غير معقول الرابعة ان ثبت ان الذات ليس هي المسمى الى المسمى في الاعداد

قوله فيها لا يخفى ان الحق اذ على تقدير ترك كبر الوجود الذي تحت ليدست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم التبع بلا مرجع او التنازل في
في شئ من واحد قوله فيها مثل المركب المتقاربان اذ الوحدة ليست بمقولة ولا ما يصدر عن عليه المقولة كما صرح به في الشرح

قوله اذ على تقدير ترك كبره في وجه نظر ظاهر كما يمكن ان ترك التثنية من اثنين واحد كاتكتمل ان ترك كبره في وجهات فالبیان الذي
ذكره الشرح جار التثنية لانه بان يقال ان ترك التثنية من اثنين واحد اقل من تركه في وجه واحد فقط يلزم التبع بلا مرجع وان ترك كبره في وجهين
عزني اني قال الشارح في الحاشية ويكره ان يقال ان الحق اعلم من غير علم الا لاثنين بل هو اعلم من علمه بوجهه لانه الاول
الاول فلا يكون على اقل من الاول الثاني ان الوحدة قد افاد اثنين ليس بشئ بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من وحدتين والوحدة
مجمعة اقل من اثنين لانه لو كان واحد فلا يكون اثنان يكون مركبا وكان الواحد من اثنين غير الواحد مركبا ولا يكون مركبا
فيكون مركبا يكون في الحاشية الشارح في التثنية اذ لا بد من الاستدلال باعوان الاول فلما نفى بالبعد ما يكون كذا الواحد والآخر
المرجع عند سوار كان جوازا واما الوحدة فاما لم يكن جوازا والامر ليس من الوحدات لانه قد قال انما صاحب الحقيقة في تحقيق
الاثنان فلا يلتزم في مثال فيهما لانه اعتبارا في الحقيقة على الحقيقة بوجه الوحدة وليس كمن الواحد غير عدد لانه قد افاد
لأنه انما افاد في احد من حيث لا يكون التثنية في الاول والآخر فافاد في الوحدة والوحدة باعتبار ان جابا من الوحدة
واما على الثاني في بان توكيد الوحدة في كل واحد من الاثنين لانه لا يخفى بالوحدة انما زاد على الوحدة لانه انما هو
الخطا في جمع ان اقل التثنية على انهم لم ينفذ في ذلك الحكم لا يزال بان الوحدة بوجه واحد وان كان في الوحدة في وجه واحد
سواء واحد من الاثنين بغيره فليس يجب ان يتوقف في طلب جمع ليس بجمع ومن جهة واحد ان فرد ليس بجمع وهو قال الحق في
في بعض التثنية انما لا يتم الاثنان ليس بجمع فانه كثير التثنية الى الواحد والوحدة نصف الاثنين فالانسان من جنسه اضعف كثير بالتثنية
لنفسه ثم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس بجمع حتى يكون اكثر بالتثنية في الحقيقة فلا يخفى ان الكثرة اذا كانت واحدة الاضافات في كل واحد من
فلا يتحقق في الواحد وقال ان الواحد نصف الاثنين اه فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافات في الاثنين ان لا يلزم ان يكون كل واحد نصف
قليلا خافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما على الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول لان يكون مركبا لاجل
والا فافاد في احد قال الشارح في الحاشية ثم الواحد انما هو اقل من عليه ان بعد جمعه هذه البقرة يمكن عدم الاثنين
من الوجود وانما الى قوله في الشرح وحيث انما كان عدم ترك التثنية تابا بل هو اخر من ان حاجته الى عدم مقدمه وجدانية ذكر
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معينين الاول منها المصدرى الاتراعى المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية كيتاني والثاني منها انتزاع المعنى ونفس الماهية المتفردة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتفردة في المعنى الثاني لا يكتم عليها باجوبة في وجه الحقيقة مطلقا اذ وحدة العرض
منه المعنى عرض وحدة الجوهري واما الوحدة بالمعنى الاول في وان كانت عرضا لانه معني انتزاعي فاعلم منشأ انتزاع
قياما انتزاعا لانه ليست بمخلصة تحت قوله من المقولات لانها بسيطة فلا بد من الراجح جيب بل معنى بسيط انتزاعي

قوله باسئال العدد كما هو مقرر من بعض أهل الظواهر انهم انه لو لم يكن خبره صوابا لمكان جبراه عن الوحدة المحضة لكانت عليه ان يكون
بناء على ما تقر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعذر من مقولة الكم اما على تقدير اشتغالها على الجزاء الصواب
فلا تضاعف مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والعاني بسبب التسمية ليس لها افراد سوى محض الكل بالقياس الى حصة كل حقيقة وكذا الوجود وسائر الامور العارضة
وان لم يكن مندرجا تحت كنهها الحقيقي وما توهمه الاشياء من مرجع الى راجع اعرض تحت مقولة المقولات بناء على انها قابل
في حاشي شئ ان الوجود نحو لا يصدق فلا يخفى سحابة اولها في قيام الامور العارضة بالوجودات قياما اعتباريا
فيكون من عراضها بلا تسمية ان قيل ان التسمية لما هو في تعريفه من يكون على وجه الانضمام لقياس فمخرج مقولة
المضافات سائر المقولات التسمية والكيفية التسمية والكم المنفصل عن العرض لانه ياتي من انشائه فالحق ان الامور
كما لوجوده والوجود في نظرها وان كانت عراضا كما ليست في حاشي شئ تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر بحصر في المقولات
قال الشيخ في تاطيعه في سائر الشفاير انما لم يقل ان كل شئ مخصوص في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يصح ادعاء وجودها من جنس لا مندرجا تحت خبر من ذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان الوجود عشرة فوجد من
دابة لا يتعدون لا يصير قوهم خارج البلاد فادخا في حصر البلاد في العشرة ولولا عارضة المفتاح لما طعننا الكلام في هذا المزمع
قوله فلما منهم آفة محض النظر انما التسمية لا على ان العدد يجب ان يكون له خبر سوى بان الوحدة اما ليست من
اصلا او من مقولة الكيفية على التفسير من الامور الحاصل منها وحدة ما يصدق عليه الوحدة او الكل كما يصدق على حاشي
من افراده كل يصدق على الكثير منها اليقظة فلا يكون العدد من مقولة الكم خلاصته ان ما ليس من مقولة كيفية يحصل
عدة احوالا فقط الحقيقة الاجنبية المستقلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيفة يحصل ما يصدق تحت مقولة الكيفية
الحقيقة الكمية فلا بد من قول الوجودية والوجودية بوجه منها ما يستلزم شئ ومنها انما لا يسلط الكل
كما يصدق على واحد من افراده كل يصدق على الكثير منها فان كل خبر يزيد يصدق عليه خبره لا يصدق على جميع اجزائه
وليت شئ من اقول الواحد الحقيقي يعني بالاعتدافية كسبيل الجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكل كما يصدق على واحد من افراده كل يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد يصدق واحد على الكثير باصداق كثيرة فالجواب نعم والبقية مثلا حيوانات انها حيوان واحد قد يصح
الحق الدواني في حاشي التسمية على شرح التجربة اذا التزمه فيقول ان الوجود لا يقول ولا يصدق على جميع اجزائه
لانه لا يصدق خبر يزيد على جميع الاجزاء يعني الكثير المحضة فوهم انه هذه الكثيره مصدق خبره خبره لكن يصدق
كثيره فحاصلها انها اجزاء كثيرة لمزيد وفيه الفتح في صريح خبره خبره على جميع الاجزاء وان الوجود لا يصدق

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شيء واحد لصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
 قوله والماضي الخ والجزء الخ وهو الذي لا يتحقق ويمكن الاستدلال عليه بما يتصور حقيقة العدد مع انفكته عن الجزاء الصور
 وشأن الثاني ارف منه قوله او العدد في نفسه لا يتم في نفسه لزوم التخرج بلامح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه من غير ان يثبت
 ليست في مغايرة مع اربعة وثلاثين خمسة وواحد وليس على البواقي قوله من حيث انها متفرقة في حقيقة تقييدية مقبولة في العلم
 على الجميع بمعنى الجميع المتغير للاجزاء في الكلام لكن الكلام ليس في الكثرة لاني اجمع المتغيرين معا انه على تقدير دخول
 الجزاء الصور الاخر لا يخص عن الاشكال لان الجزاء الصور لا يكون كما لانه متصل من هذا ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد
 من جزئ صوري ولا يكون هي كما ينفصل الاخر والا فلا بد له من هياكل اخرى وهكذا فيلزم ان يثبت كيف ليست من قبل على الاول
 الاحتمال لكونه كما جعله الا ان الكلام كما يصدق واحد من افراده كك يصدق الكثرة منها ايضا فيصدق الجميع انك في الثاني كما
 كمال الوحدة فينتج انك فيحصل عدة او ليست بمندرجة تحت من المقتولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجزاء المادي والجزء
 المادي ههنا الوحدة هي غير قابلة لاحتمال في زيادة الجزاء الصور الذي يحذف الفصل الثاني في اخذ الحسن لانه قد قرر عند علم ان
 المادة الماخوذة لا بشرط هي هو الحسن والحسن الماخوذة بشرط لا شيء هو المادة فالحسن والمادة متجانسة حقيقة وبالذات فلا يكون
 متقولة الحسن من قبل اخرى ومنها ان الهياكل الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
 من محل محلها الوحدات العرفية وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمجال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل
 ومنفصلا عن جزاء اخر فيكون تلك الهياكل المركبة امواتا مستقلة كالوحدات فتحتاج الى هياكل صوتية اخرى وهكذا فيلزم التمسك بـ
 قوله والجواب انه حاصله انما الاستدلال الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
 على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ يصدق الكل على الكثرة عبارة عن اصدقات كثيرة لا عن صدق واحد
 فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجمل الوحدات تصدق عليه باصدقات كثيرة ولا ضية فيه وفيه تامل
 قوله ويمكن الاستدلال عليه فيه ما مر فتذكر قوله او ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب لـ
 انواعا متخالفة او الوحدات المعبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعبرة
 في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرار حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فاقم
 قولك حقيقة تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان جشية العروض ان خلعت فيه لزوم اعتبار الجزاء الصوري فيه
 وان خرجت يكون الوحدات الحقيقة حقيقة العدد وجه الدفع ان هذه الحقيقة تقييدية داخلية في التعبير والعنوان فقط
 في هذا لا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الصدور ليس مرادها ان جشية عروض
 الهياكل داخلية في العدد بل مرادها ان الكثرة ربما يوجد كثر محضاً وهو الوحدات الحقيقة وربما يوجد مع بعضها
 تلك الهياكل فالعروض الهياكل خارجا جانبا لذلك تفاوتت الاحكام الخارجية وليس العروض الهياكلية من حيث كثر

ونسب في الاختلاف ما قاله في الماهية الماخوذة بشرط شي لا بشرط شي من ان الشرطين خارجا عنها في الماهية
 والاصل ان العدم على تقدير عدم شيئا على الجزأين ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروفة
 للماهية المعبرة عنها بالكثر بل عبارة عن الوحدات المعروفة للماهية وبهذا الاعتبار وعلى الوحدات نفسها اذ الوحدات كثيرة
 صنفه والوحدات المعروفة للماهية امر واحد فغرض الوحدات من حيث نفسها غير متساو لمعولها حيث انها معروفة
 للماهية واعلم ان هناك كلامين جوهريين الاول انه يلزم على هذا التقدير الجمولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست مقولة
 او من مقولها ككيف على التقديرين ليست كالمثبتة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الماهية الاجتماعية
 تكون عددا ذاتا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الماهية الاجتماعية الخارجة واجابت بعض
 المحققين قسرس بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة واحدة متفرقة مغايرة للآحاد وبعرض الماهية قد تفرقت حقيقة واحدة
 واحدة ولا نقول ان الحقيقة العديدة لم تكن قبل عرض الماهية حقيقة واحدة ثم صارت تجعل الماهية حقيقة عدية
 حتى يلزم الجمولية الذاتية وادور على هذا الجواب ولا بان الوحدات قبل عرض الماهية لا تخلو اما ان تكون حقيقة
 عدية او لا على الاول لا حاجة الى عرض الماهية وعلى الثاني صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج
 فيلزم الجمولية الذاتية وثانيا بان اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدم والماهية لا تبقى منقطة الحصول بعد تحقق
 جميع اجزائها فيجب ان تحقق العدم عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق بالمعنى الماهية الصرفة اقول محصل كلامي ان
 المحققين ان اتيات العدم والوحدات من حيث انها معروفة للماهية الاجتماعية فعند تحقق الماهية الاجتماعية يصير مجموع
 الوحدات حيث كثرها معروفة للماهية عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عرض الماهية سرية فلان يزيد اتيات العدم
 على الوحدات لا يلزم الجمولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدم عبارة عن الوحدات المعروفة للماهية وبهذا الظاهر ان كل
 وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عرض الماهية وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروفة للماهية الوحدة الذاتية
 كيقابل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاضة لذاته فهو يخرج تحت الكم بالذات وكذا الحال في الماهية التي هي الوحدة والاختصاص
 مقولة او صيغة شئ شئ لا يوجد ان يكون شئ شئ لا يوجد ولا ان يكون المبدأ من جنس من المبدأ كما في
 في طائفة من الشافعي الثاني ما قال بعض المحققين قسرس انه لو كانت الوحدات حقا حقيقة العدم ومن ان العدم
 فقد تم حقيقة بالاجزاء المادية فقط فتم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فصل الماهية فتم حده بالجنس الفصل خارج
 هذه الاجزاء غير ذلك بل بالذات فالله وحده ان حقيقته ان الماخوذة منه فان كان الماخوذة من الاجزاء المادية
 الجنس حده ولا يخرجه من الفصل فان تقدم الجنس حده ولم الفصل صار خارجا عن الجنس ان كان الماخوذة
 منها الفصل فمع انه لا يخرجه الفصل من اجزاء المادى صار الفصل حده حرا والجنس خارجا اذ لا يخرجه من الفصل
 لان كالماخوذة من الوحدات فهما متساويان في حقيقة واحدة اجتماعية فمقتضى حقيقة فمقتضى الجنس الفصل

فان لم يطل حصول العدد من اجتماع الوحدات لم يجد ما يشقوه ولزم القول بدخول الجذر في الصوري حتى يكون الجنس ما هو في
 المادى لفصل من الجذر في الصوري قال في الجيب من النظر والما النظر القديم في حكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول
 الجذر في الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاختلاف الجنس لان معنى ما هو في الجنس من الجذر المادى انه اذا اخذ لا يخطئ
 كان نفس الجنس في الجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التباين بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ما هو من الوحدات فالوحدات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوحدة وحدة لا بشرط شي والوحدة حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات
 فالكم مع الفصل سواء كان ما هو من الجذر في الصوري او لاحد والوحدات بمنسوبة اليها الجذر في الصوري حد آخر فالعدد وحدان
 مختلفان بالذات بل حقيقتان متماثلتان فنقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تهديد مقدمتين الاولى ان التاليف
 من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغاير ما في نفسها وتغايرها للمولف منها والتاليف من الجنس والفصل التاليف حقيقي
 وانما اطلاق التاليف عليه لضرب من التوسيع للاتحاد بهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل في الاجزاء المحمولة انها هي اجزاء العدد
 لا المحمودة فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هي مفقودة غير عما اجعل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يستبقاها الا في نحو
 من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بآية جنة لو خطت باي اعتبار
 اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا وتغايرات للركب منها في كل من هذه الامور
 والاجزاء المحمولة متحدات في نفسها ومع كل لا يغير في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
 بحيث اذا خطت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا خطت باعتبار آخر تغايرت
 فيما اتحدت فبذلك الاعتبار الاول نعم لا خير ان تاليف حقيقة واحدة حقيقة تخبر من التاليف من الاسباب
 المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ما به من اجزاء غير محمولة وتكون الماهية المستقرة
 حين تقر بانفس حقيقتها وسخ توابعها مصداقا لاف من بها الجنس والفصل من دون حقيقة زائدة عليها اصلا
 فان قلت هذا يستلزم ان يكون شي واحد وان قلت ان ارادة ان يستلزم ان يكون شي واحد فان
 ذاتها ان احدها مولف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام سلم وبطلان الثاني متوجع وان
 انه يستلزم ان يكون شي واحد اتان منحازتان احدهما مولفة من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزم
 ثم كذا الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقة تاليف حقيقة تاليف
 وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وحدان جسم عليه صدق في فهو جنس يتقوم بالفصل
 انه مولف تاليفا حقيقيا من العناصر الصورية التكريرية الحافظة لامتزاجها فحق في تاليفها في الاجزاء ان يتوهم ان جنسه
 ما هو من العناصر الصورية التكريرية لما سبق انفا والغير الانسان مولف من جنس نفس تاليفا حقيقيا مع تاليفها
 غير حقيقي من جنس الحيوان فصل هو الناطق في الاكسار ان يجعل نفسه فصلا باعتبار ان نفسه من جنس باق جوارب لبدن

والتي لو كان نفسها فصلا كان تحقيقها بسيطة ومنه لما تقرر عندهم ان الفضول بالباطل ومنه مع انها متولفة ذهنية
من جنس من مجموع فصل يقوم الابقال صدق الجواب عليه صدق عرضي لما نقول ان مع كونه مخالفا لما اجمع عليه الاطلاق
ليس شيئا كنهها اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوبه اقصاه عليها ذاتي لا يكون عرضا وهو بل الطلوان بعينه من ان يكون
العرض حقيقة محصلة متولفة بالينا حقيقة من الوحدات فقط او منها من الهياكل الصورية وبالاينا غير حقيقي من جنس من الكم فيحصل
وليس جنس من الاصله فخره من الوحدات فقط او منها من الهياكل الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما بالي بقدر اخذ ذلك
لا يستلزم ان يكون شيئا واحدا هو العدد حقيقة فمقتضى ان احدها متولفة من الوحدات فقط او منها من الهياكل الصورية والاخر
من الكم المنفصل فيحصل اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها من الهياكل الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت صدق الكم ولا يحصل مطلقا لا يفت عليها انما هو ضرب من التوسع فكم يلزم ان يكون شيئا خارجا ان يقال ان هو من جنس
الاشياء ان الشارح قد صرح في حاشي شرح الموقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي تتكثر وتقدر بعرض العبدان لا تقدر التكاثر
من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة تألفت من الوحدات لان تأليف الوحدات لا يقتضي الا ان يتقارروا
ويشكروا بقدر ما تكثر انما يكون بعد عرض العدد ويتوقف على تحصيل حقيقة اخرى لا تحصيل حقيقة الاخر الموقف على
عرض العدد لما هفت اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع خارجا عن الكم قيام عرض واحد بالكم من مجموع
واحد فذلك ان احد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم بالكم من مجموع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك ذبي واحدة ولا يخفى ان هذا خفيف جدا اما الاول فالان العدد لما كان عرضا فلا محالة شخص شخص
فعلى تقدير كون موضوع طبيعة النوع يلزم شخص العرض وشخص الموضوع واما ما نسبنا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اهلا كما يقال المقولات عشرة فلهذا العدد اعني عشرة لا يمكن ان يقال ان موضوع طبيعة النوع
اذا المقولات لا غير مشتركة في ذاتي اهلا كما لا يخفى واما ما نسبنا فلان العدد عند مركب من الواحد فقط وليس الهياكل الصورية جزا
فيكون محله مجموع محال وحدته في الحق ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم بالكم من مجموع واحد انه لا يقوم بالاشياء بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاعتدال حتى يكون عرض احد موضوعات مشكلة منتقدة قيام عرض واحد مجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جازما والعدد كذلك انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد احد قال الشيخ
في قاطع نوبت المشاء محصلة انما لا يمنع ان يقوم عرض واحد بالاشياء بان يكون موضوعه في ذلك الاشياء بان
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له جازما فلا اضافا فاشكركه كالمواحدة المتما
والحباب ورة والمثابة مثلا لا يقوم بكل المضافين بان يكون كل واحد واحد ومنها موضوعها بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حاشي شرح الموقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذا المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل ليس بعد

والا لازم خلاف المفروض والاقرار بما راع عنه الفراق فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليه انما هى سوى مجموع انما لا
 كونه من مقوله الكم وغيره قوله ودخلها فى العدد انما اخرج الى هذه المقدرة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
 على الوحدات من حيث انها مشتملة للهيئة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العجيج محض الوحدات ارجح الا على لقوله فذبح
 الوحدات انما فان الاستلزام مخالفة لما يشهد به الوجود ان فضلا عن العينية فافهم قوله بل نزيد ودخل انما مع انه يمكن تبيينه
 فيه مرة واحدة فلنزيد الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلاثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلاثة
 مرجح انما مع وحدة للهيئة الاجتماعية قوله اجزاء لضرورة ودخل وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحشيتة فى الثلاثة وقد
 فرض استلزامه فدلها مع تلك الحشيتة لكل الاول وحدة لا تستوجب كالثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحشيتة لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذا ان المقبر فى الثلاثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحشيتة
 والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات من مجموعات تتجبع بلاح

قوله والا لازم انه قال فى الحشيتة خلاف المفروض على تقدير اعتباره فى المصنوع لانه لا يقرر تقدير ان يكون حجرة العنوا اليه ان يكون
 قوله ارجح الا على لقوله والىظر الا على لقوله اذ العجيج محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام الحق المدون فى شرح اعتقاد الكيفية
 نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الحد الصفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى الجزاء لىسمى كل نوع من الاعداد نوع اخر
 متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا يخرج من الكم المنفصل لا يخفى ان يكون
 هذا مخرج اصل الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يخرج ان يتجصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
 ومن عدة اخرى نوع اخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدت بالماهية فلا يتم هذا اذ اتحاد اجزاء الشئ لا يوجب
 اختلاف لبعض الكائنات والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل في ذلك تحكم هكذا فاذا لبعض الاكابر قدس سره وفيه
 ما مر تقديره فى قوله ان كل نوع من الاعداد انما نظرنا اياه اذ هو متين لكل عدد وعن سائر الاعداد ويجوز تركيبه من الوحدات
 غير مسلم وامتياز عن سائر الباطنة المادة بخصوصية مسلم لكن بخصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
 على قدر معين هى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهورى انه
 لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر متمازعا لآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان تكون جزءا من نوع اخر فان النوع
 الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقى اخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع اخر وهذا ظاهر جدا
 قوله لكن الاول وحدة انما تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية
 لانها انما تحصل بتكرار الاجزاء وكل تكرار لجزء فهو اعداد اعتبارية لان الجزاء المتكرر كما انه جزء بنفسه كجزء للجزء وايضا فلو كان
 موجودا فى اجزاء كان جزءه المتكرر مقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام
 دخول الوحدات فى الاعداد غاية بالزعم تركب الثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتناهية وجودا والاتحاد لهما فافهم

أي بعد القول بتلازم دخول الوحدات بدون تلك الحثية ودخولها مع تلك الحثية فلا يرد أن لا يجوز أن يكون
 هو أن المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية مختصة قوله بل أقول الحقيقة
 يعني لو لم قلده العنصر من الوحدة أي أكثر من حيث أنها أكثر من أن تكون الحياة في ذلك فيها ولا عارضة لها فلا تم قوله في
 الوحدة فيه يربطه بدخول الأعداد ودخول الوحدة فيه لا تنافس في كل واحد من تلك كدخول الوحدة في الأشياء
 الأكثر من حيث أنها أكثر من كدخول الوحدة من حيث أنها أكثر من حيث هي كل وحدة وحدة لا أسكن ودخول الوحدة
 من حيث أنها أكثر من فرق بين كل وحدة وحدة والوحدة من حيث أنها أكثر من أن تكون بالصح تنادى إلى كل وحدة وحدة
 دون الوحدة كالدخول في باب يتبع يصح تنادى إلى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلاً لا إلى أكثرها من حيث هي ذلك
 فلا تم التلازم بل هو الخلل فضلاً عن العينية قوله وبما حققنا من أن المعنى ليس جزءاً للمعنى ومطلقاً قوله متوقف على هذا المجموع
 كونه جزءاً منه قوله أو غير متشتمل عليه سواء كان حثية العنصر فضلاً عن غير متعبر فيه ولا

قوله أي بعد القول بالتحصيل أن المفروض أنها تستلزم دخول الوحدات المختصة ودخولها مع الحياة لا تستلزم دخول المجموعات
 المختصة ودخولها مع الحياة وذلك لا يستلزم إلا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
 والأجواب لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلية يلزم دخول المجموعات الحاصلة من تلك المجموعات
 لأن ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبة إلى المجموع الذي قد فرض أن دخول الوحدة تستلزم لدخول المجموعات قبل
 قوله اعتبارية ثم قد يقال المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميعاً جزئاً منها موجودة حقيقة
 أجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر أن وجود كل واحد من هذه المجموعات لا ينفك عن وجودها فليكن تلك المجموعات اعتبارية
 وجوباً بآثارها وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة منفردين عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
 جميع أجزاء المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة موجودة بوجودها على حد الذي لاحظناه العقل فتكون اعتبارية وأورده عليه
 بأن هذا يستلزم أن يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية وأن الاستلزام يتحقق الوحدات تتحقق المجموعات
 وجوباً بأن ليس المجموع مغايراً للآحاد بالذات ومعنى تستلزم تتحقق الوحدات تتحقق المجموعات لأن الوحدة موجودة في نفس الأمر
 تستلزم أموراً مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجوداً مغايراً لها بالاعتبار بخلاف المجموعات الأخيرة فإنها في الخارج نفس المجموعات
 الحاصلة من المجموعات الثلاثة إذ لا عرض الحياة في نفس الأمر لعدم وجود بعض أحوالها معروضة فيها الأفراد فتأمل
 قوله فلا تم الاستلزام آه فيه أن هذا انما يتم لو كان المحقق لا بد أن دخول الوحدة الأكثر من دخول واحد وأما لو كان ضد أن دخول
 الوحدات بعينه دخول الأعداد على تقرير نفى الخبر لا يصح أن كان دخولها دخولاً فلا ريب أن الاستلزام لأن العنصر غير مغاير للوحدات
 لا بالذات لا بالاعتبار فدخول الوحدة بعينه دخول الأعداد وكما أن دخول الوحدة دخولاً كدخول الأعداد ودخولها كدخول
 أفعال بعض المحققين من قال الشارح بأن مجموع الأعداد عليه أن يبقى وجود الجميع وجوداً في العالم كمن يرى حاجته من قبل المجموعات

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا فقلت لو اننا لم نعلم ان مجموع
يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية فاما بطلان الثاني فلانه اذا تحقق جناس غير متناهية فلا يصدق في العالم قد يصدق
وغيره بل وان وثائيا انه ان يصدق في الاجزاء كل واحد من المتدينين في الصغر منه او مجموع ليس كل واحدنا وان مجموع الاجزاء في كل
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجودا في الفرض مثلا انما يوجد في كل واحد من غير وجوده فلا يلزم من وجود كل منها وجود مجموعها الكلي موجود
ثالث بل كما ان يكون صادرة اذ الكبرى في الحقيقة وثائيا اننا لم نعلم ان المجموع عين جميع اجزائه بل المجموع الواحد الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاجزاء ثلث عشرة موجودة مع ثلث عشرة وجودا لكل واحد منها موجود وجودا ومجموع موجود مع وجود اجزائه او وجود
الاجزاء لا يكون موجودا كثر من وجود واحد فالمجموع الكلي موجود وجودا وكيف يكون عشرة موجودا مع ثلث عشرة وجودا والآن يكون
احد عشر وجودا ويصدق عليه خبر ليس على سبيل البرهان فلما يكون قد مضى على الكل يكون مع الاجزاء الباقية اثني عشر فلو كان جميع اجزاء
عين الكل لم يزد ثلث على نفسه حاجتنا بعض الكبار قد سر بان الشايع الموجودين جوهرين يتصلان بلحاظ وجوده فيكونا بلحاظ
ففي الحائط الاول مجموع وفي الثاني ايجاد فالفرق بين المجموع والاحاد انما هو بحسب الحائط فقط فان لم يزد مجموع
نفس الاجزاء باضافة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها باضافة على الانفراد فصادق في الحقيقة كل واحد بانفرا
ومصادق في الكلية تلك الاجزاء مجتمعة ولا يشك احد في ان زيادة عدد افرادها خارجا عن كونها مضافا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء مجتمعة مالا يشك فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والاقتضار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امر حقيقيا وان لم يكن ذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
فيما يجتمع تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء قال المورولو لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق
او ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء فضلا عما مجموعهات التي ذكر ليست بموجودات بوجودات على حدة حتى يلزم
وجود كسبيين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من كسبين غير وجودها والالم يمكن من كسبين
جناسا وما قال اننا اذا جمع الاجزاء فوجدنا ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ لكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها مجتمعة فوجود لكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبدة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقعة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاسبان انه
فلا ينبغي ما فيه لان الاسبان اذا اخذت منفردة فكل من منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاسبان وان لم يكن علما للكل بدلا
الا انه جزاء بشرط الانفراد بشرط الاجتماع اذ انجزا بشرط الاجتماع عين المجموع فتأمل ولا يتجمل

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان الحق الدواني روح قد بين خبرية المجموع انما هو مجموع الزاوية
 الاول ان العدد انما يقص من العدد الزائد على تقدير عدم شمله على الجزاء الصوري فدخل الوحدة بعينه ودخل لا
 وقد عرفت ما فيه فصار الثاني ان العدد وان لم يكن جزءا للعدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانما علم
 بدهية ان زيد او عمر ا جزء زيد وعمر وخاله فان زيدا وعمر اى معروض الحياة الاجتماعية مخاير لزيد وعمر وخاله
 اى معروض الحياة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا لا فيكون جزءا منه فعلم
 ان المتعدد الاقل خبر من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
 بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
 هذه المجموعات لزوم التناهي بين احاد السلسلة اذ عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتفارق اللازم يستلزم
 تفارق الملزوم فخص عليه استناد ساقية الدهر مع بان الدليل الثاني في خبرية العدد واما خبرية المجموع للمجموع
 فان المجموع الماخوذ من عشر موجودات موجودة فاما ما كانت من جميع المجموعات فيلزم لتعدد وجود الاشياء عاها فوالى له او لغيرها
 بعض منها فيلزم الترتيب مع مجموع الملهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانما تعلم بدهية الخ فغيره
 ولا يستلزم خبرية كل واحد احدا لا يلزم خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمر وخاله فلا يخفى سخافته فان عدم خروج
 هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود مستحيلان بالذات متغايران
 بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس ليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار وجودهم
 اناس باعتبار انهم عرض لهم عشرة عدد ومقدم ترك العدد مستلزم لعدم ترك المعدود وفيه واضح ان جريان
 البرهان غير موقوف على اثبات خبرية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان لا ريب ان المجموعات لا يلزم ملزوماتها
 كما بينه الشارح فيجوز البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
 متغايرا للاتحاد الا بعد عرض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للحياة فيجوز ان لا يكون
 المجموع الناقص جزءا من المجموع الزائد وان كان احاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعه الخ اعلم
 انه وان شتهر بين المتأخرين ان خبرية الكلية من الاعراض الاولية للكلم كنه غلط فاشل با او لا فلان العدد امر شرعي
 والامر لا شرعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الدهر لحاظه لا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد استحقاق بل
 الحقائق متعددة بنفسها واذ تعدت الحقائق بنفسها يتنزع العقل من كل حقيقة معنى الواقع فاجتمع من عدتها
 مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية وبخبرية من الاعراض الاولية للكلم فانما يسلم في الكلام المتصل دون المنفصل
 واما ثانيا فلان العدد عرض فلان ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عرض العدد منشأ لكثرة الحقائق وتعدد
 لزوم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها با او لا فافضل

قوله في الحاشية وتعتبرها الولاية الخ فلا وجه للجزئية ههنا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها أي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث إنها معرضة للولاية الوحدانية وصاحبة لآثار عنها أو غير ذلك
الولاية لها عرض أثر فليس نفس الآحاد الكثرة وحدانية ثم أن ضرب من التجليل ينزع عنها هذه الولاية والأفلاكيين إن لم
الكثرة المحض ضرورة استلزام تعدد المعروض وتعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فانهم

قوله كان لها وجه ظاهر أي الخ أفقد سبق أن العدم ليس له تعدد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات أي فلو كان
عبارة عن خول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال في شرحه
عدم العلة المعينة الخ اعلم أن الجمهور عموما أن وجود كل واحد واحد من العلل المنافقة ليس له تامة لوجود العلل
أحدا ما كان علة تامة لعدم عدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليه لم يلزم على هذا التقدير عند عدم العلل معا تواردا لعل المتقلة على معلول واحد شخصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم أنه أجابوا عنه بأنه أن المبرر أن نحاول على أن الواحد بالشخص لا يمكن
أن يكون له علة تامة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع وإنما العلة التامة التي يتجمل اجتماعها فلا بد أن على استحالتها فكل واحد من
أعدام الأجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الأعدام فاذا عدم جزء من المركب بزمان لم يعدم ذلك
والأجزاء جزء آخر منه كان كعدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا عدم جزء من المركب بزمان لم يعدم شيء من
هذين العامين علة تامة لعدم المركب بشرط بل مجموعها علة تامة بشرط تقدمه ما على عدم الأجزاء الآخر فلهذا
تامة قد اعتبر فيها شروط تنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر أنه إذا عدم المركب بزمان لم يعدم جزء آخر بعده هذا
جاء في أعدام سائر العلل المنافقة لعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فإن كل واحد منها يقرر علة تامة لعدم
بشرط المذكور لا يخفى سخا فلهذا الجواب الأول والأفلاكيين مع المركب لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لأن العلة ما يتوقف عليه الشيء بشرط سبقه بطل استقلال كل واحد
كما لا يخفى وأما ما نينا فلأنه إذا عدم جزء من المركب بزمان أحد فاما أن يعدم المركب بزمان بعد ذلك بزمان بعد ذلك بزمان
بدايته وعلى الثاني فاما أن يكون ذلك العدم مستندا لكل معجز آخر فيلزم تواردها لعلتين المستقلين على معلول شخصي أو على
أحد فقط فلامع أنه ترجح بلا مرجع يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو اليها معا فلم يكن كل منها علة تامة ولا بد
كون عدم الجزء علة تامة من الأجزاء وأما ما نسا فلأنه إذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب ففي صورة عدم جزء من المركب
بأن عدم المركب سيجوز لعدم كل واحد من الأجزاء ما باله الطبع السليم أو عدم كل جزء مستقل في عدم المركب فلا حاجة
شيء أو صلا وكون عدم كل جزء مستقلا في حاله المذكور غير معقول صلا وبأنه ما من شيء معين لم يخصصه فأن قيل لم يكن
مشخصا وكان مستندا إلى عدم إحدى العلل غير العدم لم يستند عدمه إلى شيء آخر بل ان يخصص من العدم أو إلى شيء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي يجوز عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا
عليه عدم الاقل فكيف ثبت الترتيب بالعلوية قوله فثبت المعينة الظاهر ان انفا للتعليل لا بد ان يثبت مع الكل
بشهادة الوجود ان ينقطع البحث قوله ولو ازمه كانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم عدم المعلوم
قلت للملازمة منتهية او كناية شي لا يشترط جواز التقابل افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد
هنا بطريق التقابل فلا يلزم ان عدم المركب ان يزم ان جاز تعدد بطريق التجمع فبطر اوجه يلزم جواز تعدد الكل في ان
العدم الافراد بعد متعده وهو ليس بالمتحد واما تفصيل عدمه على ان كان المراد ان التقابل لا يجوز مطاوعا لا اجتماعا
فلا يتعديا فليان الكل اذا عدم بعد جزء فلا يمنع بالذات اذ لم يعدم جزء اخر فتقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن
ببراهنه وايضا عدم الكل بعد جزء الآخر لو كان مستغنا ذاتيا لا يتصور له سبب عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك يكون تواردها
النوع ان كان كالفرد في عدمه ممكنا ذاتيا قبل طرأ العدم على الفرد الآخر وصار مستغنا ذاتيا بعد لزوم التقلب اذ يتحقق ان
الذاتي يتحقق عدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد والعدم لزم تحققة الفرد سواء كان مجتمع مع الفرد الاول او متعديا عليه
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره من اقسام علل التفتق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شي منها انه عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة لعلته
العدم المعلوم عدم الاقل عدم الاكثر فكيف ثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلوية والمعلوية وانما اردو عدم الشرط
بخصوصه مثلا قال الشارح بل عدمه ما اثم هذا ما اختاره المحقق الذي في حديث قال في الحاشية القديمة ان عدم المعلوم
عدم احد علله وهو واحد لا يتعدى فيه جبرئيل ان تعدد افرادها لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة في التفرع المشترك وهو غير معلوم
مما مر بان حسمه بان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده غير يقع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجب تكرر المعلوم بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب يتحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق المعلوم هو عدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر يتحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب به اخرى هي ان ارتفاع عدم احد اجزائه او عدم اخره او اخرى لزم ارتفاع عدم المركب اخرى
وبذلك جزء مرة ثانية هي ان اجاب عن الحق في الجدية بان العلة التامة لعدم المركب ان كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد
لا يتعدى فيه بل محفوظ في انتفاء كل جزء ولقد روي احد المصنفات الاجازة في ليست عللا صلا بل العلة القديمة
المشتركة من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر لم يتعد العلة
بنسبها لانه العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ المتعدد وقع فيها لا يدخل فيه في العلية اصلا
وهذا كما ان علة اليهودي هو الجميع الذي يشمل على صفة ما فاذا تحقق صفة معينة كان صفة لهائية متحقق في كل مجموع تحقق

ثم اذا زال تلك الصورة وحدث صورة اخرى كالوآية مثلا لا يلزم من وال الصورة الاولى انها هي الصورة الاولى
 والصورة الثانية تحقق الصورة الاولى لان علتهما الطبيعية المحفوظة في الصورتين هي باقية من غير تغيير وتبدل في العلة الثانية
 فيما هو خارج عن العلة وانه ذل عا ذكرنا من ان احوالها لا تتعدى فيه بنسب وان تعدا فزاده لكنها ليست عللا لغيرها
 بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعرض له شبهة ولو سلمنا ان العلة الثانية تتكرر في هذه الصورة فلا يلزم
 من كونهم تكرر عند المركب تكرر حقيقة وارتفاعا وذلك لان باقية العلة في التصا والماهية بوصف متوقف على إمكان ذلك
 والتصا في هذا الامكان متغير في سبب العلول كما هو المشهور وليس في العلة الثانية ولا شك ان تصاها لا يعدم بالعدم في صورة اخرى
 غير ممكن كذا تصاها بالوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي دعاه وتعرض عليه ايضا فاصل انما هو في حاشي الحاشي القدية
 بان اجزاء التي ذكره او لا نظور فيه ولا شك ان طبيعة ما اذا كانت علته ناتمة لشيء فيجب ان تحقق ذلك الشيء كلما تحققت
 تلك الطبيعة واذ ذكره من مثال الهيولى والصورة فليست بقا للمثل لم اذا الصورة انما تنزل في مجيها بها صورة اخرى فليست
 للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدث صورة اخرى هو ظاهر ما ذكر في اجزاء الثاني ايضا لا يلزم في صورة اخرى
 او حال شبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزائه فلا شك ان شيئا متى عدم احوالها والى التي هو العلة
 القاتمة لعدم المركب على اربعة فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع شيء بارتفاع علته القاتمة وارتفاع عدمها
 بالوجود فيجب ان يوجب ذلك خلف لا يصح حرج ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن في الامكان شرط التاثير واقول ان ذلك
 علة عدم المركب عدم اجزائه فلما تحقق تفاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب صلا اذ عدم اجزائه لا يفتقر لوجوده ضرورة عدم
 وهذا ظاهر جدا قال الشارح في بيانه هذا الكلام في غاية التحقيق وقصيدة ان علة الواحد شخص لا بد ان تكون
 شخصا اسي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر متوهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والعلول واحدا
 يلزم صدور حاصل من غير حاصل وهو ما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل يتقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
 يكون تحصيله اقوى من تحصيله حتى يكون الصادر يرجع في الحاصل من المصدر وهو حقيقة وبذلك لا يتحقق احد الوجود الاول
 جل فكره والعمل الاخر التي انظر كون العلة حقيقة هي القدر المشترك منها ليست بحالة بل هي متممات العلية ولا يتعدى
 ان يستند الوجود للشخص الى جاعل شخصي يستتم عليه بواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في
 التليات اشفا بعد تحقق ان الصورة من حيث هي شريكه لعله الهيولى لا يخرج منها صورة معينة لها بل ان يقول ان مجموع
 تلك العلة والصورة ليس احدا بعد بل واحد بمعنى عام والواحد المعنى العام المستحفظ وحده عموم بواحد بالعدم وهذا كاف
 واحدة بالعدم فيقول انما لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عموم بواحد بالعدم وهذا كاف
 الواحد بالعدم مستحفظ بالواحد بالعدم هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يلزم ان يجابها بالاباحا امور متعارضة لها
 ايها كانت هذا الكلام قد صرح المحقق الطوسي في شرح اشارات بان الكل متفقون على صدور اجزائها من تقديرها

نقت

يكون الا يتصور الا بالعدم اجمالا لا بالعدم في النوع او بالعدم في النوع كونه متعلقا بما يتوقف
 عليه العلول في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منسب
 بالطريق الاول قولنا ان شرطه غير لازم يجوز عدم العلة التامة مع وجود شرطه قوله مجازي احاطا ابراد بالاحاد وقوله
 الكثرة المختصة وبالركب مرتبة الكثرة المتبقية فيها الرياسة عروضها او قولنا لانها جملة الخ يعني بعد تبيين مقتضى العلة
 التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشترطها شيء فنقول يصح قولنا لو كانت العلة التامة
 بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضها كانت منها كانت العلة التامة مجردا لنفسها بالضرورة لكنها
 من جملة ما يتوقف عليها لانها بمعنى غير الكثرة العلل الناقصة لم يتوقف عليها العلول بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 كونها على معنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه العلول فصار علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء نظر
 وجود المعلول بعد الى امر اخر ولا والالزام ان العلل الناقصة علة ناقصة وتكون مختصة فيها من غير نفسها وال
 ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثيرها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لانها
 جزء لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليها لانها بمعنى غير كل واحد ما يتوقف عليه المعلول قد فرضت هي ايضا ما يتوقف
 الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليها العلول بتوقفات كثيرة فتوقفها على كل واحد منها فلا يكون من جملة ما يتوقف عليه بخلاف
 وانما يجعلون لعل الاخرى شرط وروابطا بجملة الباري تعالى مع تلك الشرط والروابط الواحدة بالعلوم علمية
 لكل وجود فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء من جملة ما يتوقف عليه مع ذلك الشرط المشترك لا بالعدم في النوع او بالعدم في النوع كونه متعلقا بما يتوقف
 مستحيل شرطه اذا عرفت هذا فالعلم ان وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علمه التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول يتوقف على
 في تقريره ووجوده الى الفاضلة الى علل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علمه الوجود او
 ما دام علمه الوجود موجودا فلا يمكن ان يكون علما فاعلم عدمه ليس عدم علمه الوجود وانما كان وجوده وجودا لعله يكون علمه
 بعدم العلة قطعاً وعلم الوجود لم يستل وجود العلة التامة فعلم عدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة والحاصل انه لا يمكن ان يكون
 لا يوجد الا ان جملة الشرط والتعقيب الموانع وبالحكمة اذا تحقق علمه التامة كانت ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علمه التامة
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع الشرط او بغيره سواء وانما علم في الحاشية تقليد للفاضل ميرزا جان بن عدم الاحتياج
 التامير بل كفي فيه سلب التامير فيكشف ان شاء الله انه غسطة ظاهرة البطلمان فالتحقن هذا التحقيق فانه حقيقة
 قوله ولا يتصور قيل ان السريته لا مركب من الخشبات الهيأة الواجبة عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السريته
 يستخدم بعدها هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السريته الخشبات من حيث انها مشتركة للهيأة الواجبة
 قوله مجازي لنفسها اه قال البعض قد بينت ان العلة التامة جملة ما يتوقف عليه العلول توقفا تاما ولا ينفرد بها المجموع فيها لان التوقف
 ثم قال الاول في استدلال ان يقال لو كان المجموع لا جزاء له لانها من خواصها فكلما كان السريته هي السريته فكلما كان السريته هي السريته

قوله وانما الذي ان العلة الثانية هي مجموع العلة الاولى فثبت على هذا وكذا غيرها وان الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بشيئين اكثر من شيئين
كثيرة قوله فنفى العلة الثانية لما مر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء اكثر من شيئين كما كثرة فعد بها زاجعة الى عدم وجود
واحد لان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا اكثر
معدم والا لزم اجتماع التخصيص لصدق لنا الكثرة موجودة او غائبة وجودا فرض محذور ارتفاع التخصيص لم يصح ايضا لكونها
متناقضتين لان قولنا الكثرة موجودة قضية محجلة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي اموجود هذا اموجود كذا اقولنا الكثرة
معدم لم يرد ما قدمه من عدم القضية الموجبة التي هي موضوعها ذلك الواحد كونه وتخصيصها صادقة وقضايا الباقية المتكسرات
المركب فانه امر واحد وعذر راجع الى عدم احدها بل هذا ما عرفت في حل الختام قد عرفت فيه كثير من الامور علام قوله في الشبهة او اريد
يراد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول لعدم عليه فالجواب عن الثاني ان معنى الثاني ان على هذا التسم الا ان يقال ان المراد بالثانية ثبوت
العللة المعينة كما حقق انفا وقوله بل معنى الحكم كناية عن عدم علة ما قوله لان علة واحدة متى قوت الانزعاج كذا المراد في قوله
بعيد هذا المنشأ انزعاجها كذا قوله ومعنى استلزام الخ وقوع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدايات امور لا تترتب
فالا استلزام عين عدم الاقل في عدم الكثرة انما يتصور اذا كان بين انزعاجها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انزعاجها
انما قد تصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل يحتاج الى سبابة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلا يخسر اجزاء العلة الثانية وثبت تقطع ان العلة الثانية قد
ويروى بها مجموع العلل انما قد تعلق في رايها بالاجال الذي تحتمل لربطها بغير الشرط وارتفاع المانع ونحوها في العلة الثانية المعنى الاول
ليس ما افاده المعلول مما لا فائدة انما هي قوتها الذي هو لفاعل اما العلة الثانية المعنى الثاني فهي احداهما وكون الشرط والظرف
وهو بالعموم الخارج بالاجال التام الذي منه الافادة عن الوحدة العينية كما عرفت مراد بعض الافاضل من العلة الثانية المعنى الثاني
قوله فعد بها راجع الى هذا عجيب في ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذا
يكون بارتفاع واحد من وحداتها اي غير وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يحجب الله له نور افهامه من نور
قوله لان قولنا الخ فيه ان راجع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يمكن بالرفع لان الكثرة التي كانت
قبل فرض عدم واحد منها مسلمة قطعاً بعد الفرض في ان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فثبت القول بان العلة الثانية
لا تقدم الابداعات جميع العلل انما قد وما قال بعض المحققين قد سرح ان عدم العلة الثانية ليس عدا واحداً يتعلق بها لان عدم
رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة الثانية ان كان علة فو بالافادة الا ان عدم
جملة فيلزم ان لا يقدم المعلول لا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح
ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففقيه نظر من جبر الال ان يبلغ على هذا التمهيد الذي هو مبدء الشارح
اولا كما لا يخفى والثاني ان الخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق غير تحقق عدم علة بالكن علة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك من حشيتين بطلانها باجرا بالبرهان المنتهية لا بطلان التسلسل قوله فان قلت المقصود من حشيت
ان المقصود من اثبات التناهي في تلك العداوات اجرا برهان التطبيق مثلا فيها لتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العداوات حشوة ممتدة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو في المرتبة الاولى وبعده في المرتبة الثانية وبعده في
الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة ممتدة وانفتحت كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعني
مبدأ الصغرى اعني ب ك كما بازاء ثمانية الكبرى اعني ب ثمانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة اتمته حشيت هو عدما وان جدره عدم جزوا لبعينه لا عدم علة كما اذا فاصد وتنازعتا وتفرقت
قال الشارح في الحاشية ان مقتضى قوله قد اقتضى بالفضل ميزاجان فانه قال في حاشية الحاشية القديمة ان فاعلية عدم جميع
نفس فاعلية الوجود فاعلية من اعليه وما يشترط في ذلك لا يشترط في الما قبل ان عدم المعلول ممكن قطعا فوسيد وليس مقتضى التناهي في الوجود
وما قال ان المبدأ الثاني ثمانية السلسلة المعينة فلا يخفى ما فيه المعلول في وجوده يحتاج الى ثمانية السلسلة قطعا كما عرفت فليكون الما بعد
اعليه ثمانية عدم لعلته اتمته وان تحقق بعدم علة الا انك قد عرفت ان لعلته لعدم المعلول بل علة من لعلته لا عدم لعلته اتمته
فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى ثمانية السلسلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول ان هذا الايراد اذ انما هو في حشوة
اثبات الترتيب بل ان عدم اجرا برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان حشوة لو كان العلم انزاله فيجب ان يتحقق اتمته
غير متناهية بحشيت فتنازل الادر كات الفية المتناهية وتلك الامور مرتبة وجزوا وعدما از وجود الاكثر ملزم لوجود الاقل
هذا الاقل ملزم لوجود الاقل فيكون ذلك هو المطلوب في عدم اكثر العلم اقل العلم في هذا الاقل لازم لعدم الاقل الاخر وكذا في وجود
الامور الغير المتناهية المرتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولا ما اورد بعض المحققين من مجمل انه اذا بطل عدم العلم في حشوة
فقد لازم ان يوجد ما سوى هذه الاعداد عدم لها هي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهية بعدا لعلته المتناهية منها غير متناهية بل العلم
ان يوجد كل صفات غير متناهية والا فلا يكون صفات تلك الصفات حشوة وهي غير متناهية فترد ان عدما كات حشوة المتناهية
في بطل برهان التطبيق فيثبت تباين علمها فيلزم وجود ما سلكه هذه الاعداد عدم لها فيلزم وجود الاعداد صفات الغير المتناهية
قوله وهو ان في المرتبة الاخ لا ريب ان احاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل
واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا تتجاوزها حشوة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية امي ترتيب وكذا الثالث
لا تكون في مرتبة المبدأ ولان في المرتبة الثانية وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا الى نهاية في جانب عدم التناهي
وذلك بحكم الترتيب لا تساق في الاحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من رتب تلك السلسلة
قوله مبدأ السلسلة اعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتملة في الاحاد في جانب
عدم التناهي فلهذه السلسلة الاخرى اقترانها وكل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا تتجاوزها مثل ما في الكبرى
قوله كات بازاء ثمانية الكبرى اه وذلك بحكم نظام احاد السلسلتين متواليات الى اجانب الاخر ابغت بالبحث

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزوم مساواة لما تقتضيه الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة
ليس في الصغرى بازاءها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لا تنوار المبدأ أو نظام الاواسط لما فيكون الصغرى منقطعا
ومتناهيها وكذا الكبرى المذكور بازاءه عليها بوحدة ولا شك ان كونها امورا متزايدة لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة من الخ لمراد بالمراد الزيادة التقاضي والتماس بين آحاد سلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في النظام
المتسق من الجملتين في ذلك بان يطبق احدي الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدي الجملتين مطابقا على الاول من
والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون الآحاد من الجملتين في اوضع ومادة فان فرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها اذ ا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كالتجزي في الجبروات
فانما في ما توهم ان ليس في التطبيق الا ما يتبادر منه وعدم في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع لمحاذاة في الخلال او التوهم
بين تجانيس من الكميات بالذات وبالعرض بحيث اذا اخذ من احدها بعض معين تجسلى او ليسى واقع استدلالا لا
كان من هذا الامر احد هما بعض معين ياتى له ان يخرج من ان يظهر الخلف ههنا بل من قطع الجملتين التناقض والزيادة او انما في التطبيق
بينهما في ان يكون متناه وخلافه ان الفصل حكم حكما كما يمكن ان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين شخصين من المتناهي
والاعداد والمادة المستترة في الخارج من حيث ههنا كذا ان كانا غير متناهيين تطبيق لمبدأ على مبدأ بحيث يطبق مبدأ على
فالمرتب تفرغ على استحالة وجودها يكون والمفهوم غير المتناهي المتناهي والاعداد المذكورة في التفرغ على استحالة التناهي في الا
المجردة عن المادة ولو جهتها ولا بد فاع طاهر فلا يخفى ان عدم الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضويعات اذ متناهية
بل في الجملتين لا يتوقف على كونها ضموين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعاً بطبقين لمبدأ على مبدأ فافهم
قوله وذلك في جانب الخ وال صاحب التبعات اما السبل التطبيق في فلاتة بحدوده ولا نقول على برهانية بل ان فيه
تدليسا مخالفا فالاستناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المتضادة من جهة الاخرى التي هي جهة استناهي لا من جهة
التي هي جهة الاستناهي وليس صحيح تحريك الاستناهي بالكلية من جهة الاستناهي واخر اجب بكيته عرب جته وجهه ومرتبة من
الدرجات التي لا حاد بالاسر في تلك الجهة فاذا انطبق طرف احدي السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والمتناهي
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وجها فوضعا غلت الزيادة من جهة الطرف ودرجة الى حيز الوسط
مرتبة ولا يزال تنقل في الوسط ولا يكاد يقتضي الى حد معين ودرجة معينها ابدأ ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات
هذا كلامه وفتعلم انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المتراتب اما في المتراتب فلا شيء ما ذكره صلا اذ لم
العقل الاجمالي تطبيق الاول على الاول الثاني على الثاني وهكذا الى في سائر المراتب لاجابة الى ايقاع الحركة لمحاذاة
اصلا بل حكم الفصل بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدي الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى في تفرق
جميع المراتب على اجمال هذا يعني في انفعال الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الاخرى في طرف الاستناهي فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي القدر المتناهي المبدأين في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك تجري في اجزاء المقدارية بفرضها مع اتها وجميته غير موجودة بالفعل لان الزم ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانتهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار كاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزائه لكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مقتضيا الى عدم تناهي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقسيم الجسم كالنصف والثالث والرابع وكذلك التي بها يتقوم وتختصل
حقيقته الكلية كالسوى والصفة جنسية كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا اه اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا اعتبار اولهم القيل من احد ولا مجال لهم المتقوية به اذ
لوجري برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المعتبرة
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجسامه الغير متناهية بحسب الوهم والفرض قطع فيحصل
منهيب الحكماء القائلين يكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير متناهية بحسب الوهم والفرض قطعا
قوله كالنصف والثلث اقول انت تعلم ان النصف والثلث والرابع وغير اجزاء تحليلية الجسم غير موجودة فيه بالفعل بل هي
الموجوده منه واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم لعقل مجموع الوهم يتخرج هذه الاجزاء بفرض شيء ودون شيء
كما يوضحه اشرح في الحاشية التي فلا معنى لحصول تقسيم هذه الاجزاء لوجودها الابل بعد التحليل والانتزاع فيحصل
بها تقسيم اجسام تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيحصل الاتصال ويلزم المناسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى ان تقصير المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزئة الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزائه
فيه حاله بالقوة وبالفعل وعلى التقديرين بان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة منهيبات وان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وبهذا منهيب الحكماء فاجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند من ليس فيه جزاء بالفعل
لكنه قابل للتقسيم الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تتخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من ان يتقسم
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي تنقسم الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزاء بالفعل لكنه قابل للتقسيم الى اجزاء لا تتجزئ
وهذا منهيب محمد بن زكريا الطيبي البرزنجي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل في اثبات
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وبهذا منهيب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع
الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزئ غير قابلة للتحقق من استوائ
القسمة وبهذا منهيب جمهور المتكلمين وبعض الاول من اليونانيين في كلام طولين ليس هذا منهيبا

واما الثانية فلا يتجاوز الارضية عن احد قوليه في الجسم المتصل الغير المتناهيته صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية في قوله ما في بعض
 بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهيته للجسم المتصل المتناهي
 المقدار لانها بالفعل واحدة متناهية والقول بجزيائه بعد خروجهما غير متناهيته من القوة الى عالم الفعلية في الارضية الغير المتناهي
 لا يسهل الجواب الا اني على من لم ادنى مسكته في المقام كلام ليس في ما هو موعود قوله قلت الاجزاء انما حاصله انه لا بد لجزيائه
 من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهيته في نفس الامر ما بنفسها او بنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
 المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انتزاعها وبوجود الجسم الغير المتناهي
 واما تلك عدم فليست موجودة غير متناهيته بالفعل بنفسها ولا بنشأ انتزاعها فليجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية
 او موجودة لوجود واحد انما وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فلا بد انما في اخره سديد فافهم قوله فيما ثبتت انها موجودة انما
 ان الكل وجوده خارج عن حيزه فيصبح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل فيكون الكل على هذه الحقيقة هو وجوده وهي الاجزاء

قوله واما الثانية لم يفهم اجزاء الربع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة شخصية
 فلا يخفى سخافة اذ الصورة الشخصية لا تصلح كونها مقومة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من لم ادنى فهم
 قوله لا يسهل الجواب ان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انتزاعها وجودا كافي لبرهان
 قوله او بنشأ انتزاعها آه انت خبيث بانك ما كفي بوجود المنشأ لبرهان لزوم جزيائه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
 المقدار انظر كما لا يخفى واختر ان لا بد لبرهان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي بوجود المنشأ لبرهان
 اذ لا وجود للانتزاعات لا بنشأ انتزاعها في ليست لمصاحبة لانتزاعها بعد الانتزاع متناهيته لانتزاعها بانقطاع
 الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الجسم
 في الخارج اعم من ان يكون موجوده بنفسه او بنشأ انتزاعه فان الانتزاعات الموجودة بوجودها شيئا اليها احكاما صحيحة فمستط
 ما قد يتوهم ان لا بد من القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبتت الشيء للشيء
 اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت
 الموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجود انما يتحد ان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغيرا ان فيوجد الشيء الواحد
 بوجوده هو الغير محال فثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجوده بالزم تقدم مرتبة العارض مرتبة الجوهر
 بل السلاج في من يتايد بل عن ثمانية وثلاثين بان هذه القاعدة غير جارية بصفاها على الوجود كالاسكان والوجودية
 انكر الشارح تقليد المحققين الدواني الفرعية وثبت بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير معتبرة في ثبوت
 وقال صاحب الافق لمنين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرير الذات لثبوت له
 من ثبوت لشيء ولما نظر الى خصوصية الحاشيتين فرجا يكون ايضا على هذه الاشكاله اي على الفرعية بالقياس الى القوة

المثبت له والاستلزام بالقياس إلى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتب كمنسبة
إلى ثبوت المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض للائحة غير الوجود وغيره لوانهم للماهية أي حيث يرجع الثبوت إلى
محمول شيء خارج عن قوام الماهية غير مترتب عن نفسها وغير مستلزم اليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بغيره لماهية
المعروض بوجوه جميعا وقد يكون بحسب جهة الاحتياط على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس إلى ثبوت المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيء اشبه على الفرعية بالنسبة إلى المتقرر فقط كما في ثبوت الذات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في المناقضات وجه العدل عن المشهور او يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابي هو الفرعية بالنسبة إلى الثبوت ان شئت في ثبوت الوجود للشيء لا نظر إلى
خصوصية الماهية بل إلى الثبوتين ونحن نقول بتحقيق المقام وتوقيع المرام ان قولهم ثبوت شيء اشبه فرع وجود المثبت له لا يحتمل
الاول ان ثبوت شيء اشبه في الزمن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اى ظرف كان انما
ان ثبوت شيء اشبه في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو الذي يحتمل معنيين الاول ان
ثبوت شيء اشبه يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية بثبوت شيء اشبه يتوقف
بحسب اعتبارها على وجود المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق فلا شبهة في ان الحكاية
بثبوت شيء اشبه ولو ثبت الوجود للشيء او ثبت في آياته او ثبت صدقه اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صدقه او شيء لما هو معدوم محض بل على هذا من اجل البديهيات لا يلزم
ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس ذلك الشيء اذ الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما يكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت الشيء لا او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسفيرة ان الحكاية فرع الحكمي عنه والحكمي عنه هو المثبت له اما بخلافه المتقررة او من حيث انضمام صدق الى
ذاته المتقررة او بحقيقة اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحة على الاطلاق
اوليس كل حكاية متوقفة بحسب اعتبارها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتيات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصدق على وجودها اوليس هي انية ايجوان فرعها على وجودها اوليس في مثل هذا الحمل تقدم بحسب
المصدق حتى يكون هناك شيء ثابت شيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم لتقل بطلانها ثابت
مثبت له بل فما يحكم بصحة في ما يكون المحمول صدقه منضمته الى الموضوع حتى يكون الحكمي عنه ذات الموضوع حيث انضمام
اليها فيكون ثبوت تلك الصدقة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صدقه منسقة عن مجموعها بعد تحققه واما في ما ذكره الكلب
فكلاما اعني الثاني من المعنيين الاولين فصحيح العتق اذ لا شك في ان ثبوت شيء اشبه أي انضمام اليه في الواقع فرع ثبوت
المثبت له ولا يقتضيه غير الوجود او الذاتيات للشيء او ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وبعد القدر من الاتحاد لا يجب الحمل بينهما وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض محاشيه
 وانما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس هذا القدر بل لا يتجاوزها عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه في المباد
 ولا حاجة لنا على تفسير الجمل المانع كما قالوا في المحلول فلا يرداه عن الوجه المشتق معنى بسيط يتخرج من الموصوفات وله وجود
 خارج محض كونه بحيث يتخرج عنه وجوده في المشتق ونشأ الصفة المحل منها فلم لا يكون له فيما نحن فيه بعد لفظ في فهم

فالحق ان الحكمية بغير شئ شئ في فرع فعلية شئ في فرع شئ انما يستترة وبما هو معنى قولهم شئ شئ في فرع شئ شئ
 وليس له بغيره الا انما يعزى بل المراد مصادره اعني نفس ذات الشئ كذا فاستظهر هذا التحقيق فانه من غلظ هذا القول
 قوله في هذا القدر من الاتحاد اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجوده في
 واجتر في هذا الحال وجوده في وجوده وحده الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين وموضع معين وتعلق كس به
 فلان الوجود هو كون الكل بحيث يتخرج عنه اجزاء بغيره من التجليس والاشيت قلت كون الاجزاء بحيث يصح اشتراعه عن الكل
 فليس بين اجزاء الكل اتحاد في الوجود صلا انتهى بعبارة يحصل هذا القول يرجع الى ان الوجود في الواقع بلا اعتبار
 وفرض الفاضل ام واحد متصل فالقسم فلو لم يتحقق مغايرة صلا فلا يتحقق الحمل اذا تحقق شئ من اجزاء القسم يحصل
 ويحدث الانفصال فلا حمل البقر وباجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الوجود ونشأ اشتراعهما وهو
 متصل بسيط كما ثبت في محل ونقد التحليل اجزاء وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فلا حمل على تقدير
 والحاشي قد رعى الكلام على عنوانه من ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اوله فلان كلامه لا ينطبق كلامه
 صلا لا ينفي الاتحاد بين الكل واجزاءه الا جزا حيث قال وليس بين اجزاءه وكل اتحاد في الوجود صلا لا ينفي الاتحاد
 تحريف تصحيحات الكلامتين لمراد اما ثانيا فلان صحة اشتراعه الاجزاء المقدارية عن الكل ليس اتحادا صلا في الاجزاء المقدارية
 غير موجودة صلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بغير وجودها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
 اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل او مناطه ليس الاتحاد في الوجود وكان الصواب ان يقول بهذا
 اى صحة اشتراعه اجزاء عن الكل لا يجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثانيا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
 غير كاف لصحة الحمل تسليمه لا يرد او يحصل الايرادان الشهير في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بنا على هذا صحة الحمل
 بين الاجزاء المقدارية فاصل لعل الكلام بهما استحصله وهما كلمات اخرى ايقظ لسانها فيها وهما ما تركت او كررها
 قوله بل لا يتجاوزها الا انما يعزى بل المراد مصادره اعني نفس ذات الشئ كذا فاستظهر هذا التحقيق فانه من غلظ هذا القول
 قوله كما قالوا اعلم انهم لم يحلوا بالاختصاص لما عت وقالوا تصور الاختصاص الذي هو المنعوت
 الى المنعوت بوجه يتأخر عن غيره بربى وان لم يكن ما به معلومة بالكنة وهذا القدر كاف في المقصود وبجملته
 هذا المعنى الاجمالي بربى وربما يتطرق اليه الشك عند تفصيل ما بهنا كلام طويل لا يلزم ذكره بهن المقام

قوله فيها الا امتداد الخ اى حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ ليعنى ان الوجود ليس حقيقة
الا ليعنى المصنوع الذى لا يتراعى الذى ليس له افراسوى الخصص كما مر فباطن قدره وتكثيره انما هو بمتعدو المضاد اليه ايضا فكلما
الاجزاء للمصنوع والمضاد اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا يعنى للاتحاد ميزانها فى الوجود
بهنا سمعهم يقولون ان الاتحاد فى الوجود فرع الاتحاد فى الحقيقة وعلى وقفة وفى المقام تفصيل وتبقيق ليس امر متعة قوله فيها
بهيئنا الخ المقتضون نقل كلامه الاشهاد على ان كون الاجزاء التكميلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن مناهيا بوجه الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الاتراعى الذي يمتزعه العقل عن الماهيات المنسوبة
فروسي المحصل المتخصصه بالتوصيف الاضافة فليس تخصص الالتمام الاضافة قابليتها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
اصلا ولما كان تقوم الشرع بالاضافة الى ما يتفرع به عنه فكيف يتفرع عن احد ما يتفرع عن الاخرى مع اختلافها بالحققة
فلا يمكن اتحاد حقيقتين او الوحدتين بالوجود وما توهم ان مثل الخواص ارضي حاشي الحاشية القديمة ان الاجزاء لمقدارية وان
موجودة بالوجود وهد بالوجود لكل لكنها هويات متخالفة واهما فاما بالصفاء باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يفي شأنا
او يلزم على هذا ان يكون الانسان الفرس مثلاً موجودين بالوجود واحد فان قلت الاتحاد تصون بعض الماهيات ببعض
قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بالوجود واحد قيام الوجود الواحد بها يكون
الاتحاد ببعض الماهيات من بعض شكلها محضاً فان المانع انما كان احتمال قيام حصة جزءه بالحقائق المتعددة او الهويات المتعددة اذا
جوز ذلك ولم يتكرر الوجود مع تعدد الاضافات بالحقائق كلها مستوية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان الفرس وجود واحد قطعياً
وما قال في موضع آخر من تلك الحاشي ان الاجزاء لمقدارية موجودة متباعدة في ضمن وجود الكل ولا احتمال في قيام حصة
بمتعدد في ضمن قياسية شي آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدرى محله لانه ان راو بالوجود ضمنى الوجود الاتراعى
في الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة وانما خرجت من القوة الى الفعل بتعيين وجود
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بالوجود ولو ضمننا مع انه يخالف لما صح بمن ان الاجزاء المقدارية متخصصة بالهوية
وموجودة بالوجود واحد وان راو بالوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله ان الاتحاد يعني ان الاتحاد في الوجود بمن شأين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتيهما فان كان اتحاداً بين حقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضاً بالذات ان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضاً كفاذا وضحني في الخارج
او في الذهن مثلاً كانت ذاتيات موجودة بوجوده بالذات العرضيات بالعرض انما اتحاداً في الوجود ايضاً بالذات
ومع العرضيات اتحاداً بالعرض فاذا وجد زيد مثلاً في الارض فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعشى والالا
فانما موجودان بالوجود بالعرض اذ ليس بينهما حد ذاته اعشى ولا ابيض فاذا نسبت وجوده الى الاعشى والالا
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيداً في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

بما في وحدة الاتصال بينهما أي كونهما مشتركة الحمد وقوله فيها مستحق في كل خبر إرادي سواء كان تحليليا أو غير
 تحليلي ليس على ما في قولهم في عدمهم فمقتضى الاتصال انما بالأكثري والأقلية بالذات وأما
 العدد في وسطها قوله فلا يرد أن فلو ترك لفظ العدد والعدد في البيان لم يرد هذا قوله يجوز ان يكون
 الترتيب بين تلك الأمور من جهة نفسها لا من جهة الأعداد المتأخرة لعدم تحقق العدد الأكثر والأقل فيها قوله والأ
 عليه أن يرد بالليل على ما في قوله من جهة التسمية على طريق عموم الجواز فان الديل مختص بالنظريات كالنسبة في البدييات قوله
 في الحاشية لا يلزم ان يكون ترتيبا عليه لأن الشيء لا يترتب الا على ما يتبع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الحصول
 واحد لما مر من أن تعدد الكائنات المصدرة منوط بتعدد المقادير واليها ما يوصف بها وان لم يكن قولها لما استشهد
 من امتناع استوار حال العلم ما قبله فانهم قد ذكره ما قبله قوله فان قلت انهم يعني اننا لا نعلم ان الجواهر في ذلك تتشابه فيستوجب
 ان يكون امر موجودا قاسما بالفسطاط بقا للمعلوم كما زعم لهم فمن الجواز ان يكون مخالفا كما يراه جمهور المتكلمين للوجود
 الذي والامام القائل فعلى هذا المذهب قوله الامر على الامر حاصل للتعقل سواء كان على وجه الحصول القايه بآراء

بين تأثيرات اجتماعية بالذات منوط بالاتحاد في الوجود والعرض اتحاد حقيقة تلك المراتب الوجودية عبارة عن المعنى المصدرة
 المتشعب عن الماهيات المختصة بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادها
 في الوجود وكذا ان كان اتحادها في الحقيقة بالعرض استتبع ذلك اتحادها في الوجود كذلك الحق المحقق الذي في حاشية آخر
 قوله بما في وحدة الاتصال اه اذا لوحدها باللا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين سائر الحقائق حقيقة واحدة
 وحدة الاتصال صلاحيات لما يكون قد بالظاهر ان القضية الوجودية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية
 لكل في الحقيقة كما قرر في ابطال مذهب من يقرر طمس قال السراج في الحاشية بل يفسر ذلك انه لا يخفى على من
 ادعى مسكته ما فيه اذ لا احتمال لكون العام عبارة عن الزايل صلا والامر صدق مشتق بعد تقابل مبدء عن العلم الذي هو
 ذات الزايل فالعلم على تقدير كونه زوالا لم يفسد نفس الزايل بل نفس الزايل والزايل اقياس على حصوله والاصل قايمة لغيره
 قوله اراد بالليل اه دفع لما اورد ان احتمال سبب الكاسب يكون عليه فيلزم الترتيب بل امتناع وجود شخص حاصل بدونه
 ضرورة ان الحصول لا يمكن ان يوجد بدونه العلة وحصل دفع ان المراد باللائحة انما يؤول من التسمية الى الال هذا لا يمكن
 كاسبها فلا يتأثر الال بهذا البلية كما لا يخفى لكن لا يجب ان يقال انما في قوله لا حاصل بالنظر لمصاحبة التسمية كما قال بعض
 قوله لان الشيء لا يترتب فيه انهم اتفقوا على ترتيب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل لم يتقاه على حصول
 واحدة مخصصة لوعلى التماثل او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس متعاضدا على كل واحد فافهم
 قوله من الجواز ان يكون انهم قال الامام الرازي في شرح الاشارات اشارة الوجودية ان لم يكن مطابقة للخارج كما
 جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر وجه لم لا يجوز ان يكون الادر اك حاله نسبة بين المدرك والمدرک

قوله العلم متصف بالخ فياخذ بعض الاعاظم انه لو اردوا المطابقة الوفا بكاشت فلا ينفع فيها هو بعبارة وان اوجها
المطابقة في الماهية فمنع عندهم لا ولا يجزى شهادة الوجود بل لا بد من اقامته البرهان قوله قد يقال في في الجواب
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله نحو في الكهين ثم لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزامه على المتكلمين لا تحقيقا
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو معروف الامام ولا يفي لبطانة هذا ولا ما هو
من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا متناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا
قال المتصفي في المحاكمات حاصلا ان الادراك متناع ان يكون اضافة لان الادراك يصعب بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
اضافة لا متناع وجودها في الكليات موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بان لم لا يجوز ان يكون لبعض الاضافات جوده في الخارج
وبعضها لا يوضح انما فيها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه مسقطا لفظا لفظا لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
اصلا ولا يلزم التمسك بوجود الاضافة في الخارج لا يمكن في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وقد تم المطابقة له بمعنى المناسب للمقام مما لا يتعل في الاضافة جملة بخلاف اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال الرافض ميزان في حاشي المحاكمات محصل الجواب ان المتناع من كون الادراك
اضافة ان الاضافة متناع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
والمحقق في الخارج ليس الاطراف والاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
ما ذكره ليس لعدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جملا فلا ولعله ذكره استظرا او قهرا ان المراد
بكون الكل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما مر من شأنه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جملا فافهم
قوله في ما اذا بعض الاعاظم انه متصلا ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر لامر بالماهية
وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ووجه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
اعتقاد لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد بالمعنى الاول فلا ينضم الى المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على نفس المعنى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموعة وان كان المراد بالمعنى الثاني فيكون للمطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الوجود ثم
بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتجهت بهما الصفة انما صفة فافهم

افهرفت ان التصان العلم بالمطابقة ليعني الذي لا يخرج فيها في غير الخفاء وقد ذكر قوله في بعض مدارك العلية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي في نهج التكلمين ولا من سبب الامام قوله لوعده مستخرج فيه ان لم لا يجوز ان يكون محال الاستلزام محال الآخر وهو التفسير قوله وبهذا اثبت انهم وبسبب ما في حاشية الحاشية بقوله بيان ان العلم صدق ان قوله فان المناقضة فيه ان في الملازمة المذكورة وجه حاشية الحاشية بقوله ولتأمل ان يقول ان قوله فالمراد حصول الصورة ان يعني ان الحكمه على الامر محال المطابق للمعلوم لا تمام التقريب بانه المراد حصول الصورة الذي ادعاه اولاد العلم المتجدد الذي هو مورد لقسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لا اختصار المطابقة للمعلم فيه وعلى ان مورد لقسمة حقيقة بطلبها قایل القوم هي دون هو كما بينه سابقا في آخر ما يتسرى الى الان شرح كلامه والسراجون يوقضون لا تمام حتى يتم بالصواب والصلوة والسلام سيدنا وسيدنا والامام اكرم وجهنا بقائه في هذا نظامت

بقوله اذ عرفت انه قد عرفت ان لا يمكن التصان الاضافة بالمطابقة مع المعلوم والملازمة مطابقة معه لا قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان القول باننا عالمون بعلوم قائمة بالعقول بالافلاك سفسطه ظاهر قوله وذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين من حيث لبداهته لقتل آية كما لا يخفى في هذا

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

على خير خلقه محمد وآله وصحبه

جميعين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة كه حسبنا يش جناب لانا حافظ سيد محمد عبد الله بگرام حاشية ملا محمد باقر خرابادي بر حاشية فلام يحيى متعلقة حاشية ميرزا پير رساله در شهر محرم سنة هجری از قالب طبع آید مرتب و طیار گردید و جناب مصنف نظام حق تصنیف بهتم مطبع نظامی محمد عبدالرحمن خان نجف آباد بهبه فرمودند و بنا بر جسطری اجازت اذند لهذا امر و قانون بستم شد و داخل بهی جسطری گورنست ط کرده شد مروج که کسی بدون اجازت بهتم موصوف قصد طبع نفرماید

وجه ختم بر خاتمه برای سند این معنی که این کتاب مطبوع مطبع نظامیست مهر و دستخط بهتم فرموده

العباد



362

عبدالله